208
Eh86

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/forschungen-christlichen-literatur-dogmengeschichte_1923_14_5

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben von

Dr. A. Ehrhard, o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Bonn.

und

Dr. J. P. Kirsch, o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

XIV. Band. 5. Heft.

Die Logoslehre

des

hl. Cyrill von Jerusalem.

Eine dogmengeschichtliche Studie.

Von

Dr. theol. **P. Basilius Niederberger O. S. B.**

Paderborn.

Verlag von Ferdinand Schöningh.

1923.

Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte

herausgegeben von

Dr. A. Ehrhard, und **Dr. J. P. Kirsch,**

o. ö. Professor der Kirchen- u. Dogmengeschichte an der Universität Bonn.

o. ö. Professor der Patrologie und christl. Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Band I—V sind im Verlage Kirchheim, Mainz, erschienen.

Inhalt der Bände VI—XIV im Verlage von Ferdinand Schöningh in Paderborn:

Sechster Band:

1. u. 2. Heft. Dr. Heinr. Brewer S. I., **Kommodian von Gaza.** Ein arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des 5. Jahrh. Grz. 8,—.
3. Heft. Dr. Joh. Ev. Niederhuber, **Die Eschatologie des heil. Ambrosius.** Eine patristische Studie. Grz. 5.—.
4. Heft. Dr. Karl Adam, **Der Kirchenbegriff Tertullians.** Eine dogmengeschichtliche Studie. Grz. 5,—.

Siebenter Band:

1. Heft. Dr. theol. Sigismund Rogala, **Die Anfänge des arianischen Streites.** Grz. 2,—.
2. Heft. Andreas Freiherr v. Di Pauli, **Die Irrisio des Hermias.** Grz. 2,—.
3. Heft. Dr. Johannes Peter Junglas, **Leontius von Byzanz.** Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. Grz. 5,—.
4. u. 5. Heft. Dr. P. Parthenius Minges O. Fr. M., **Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus.** Grz. 5,—.

Achter Band:

1. Heft. Dr. Karl Adam, **Die Eucharistielehre des heil. Augustin.** Grz. 5,—.
2. Heft. Dr. Ferdinand Brommer, **Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive.** Nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt. Grz. 5,—.
3. Heft. Dr. Bernh. Poschmann, **Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des heil. Cyprian.** Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Grz. 5,—.

Verkaufspreis = Grz. (Grundzahl) × Schlüsselzahl des Buchhändler-Börsenvereins.

Fortsetzung auf 3. Seite des Umschlags.

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben von

Dr. A. Ehrhard und **Dr. J. P. Kirsch**

o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Bonn.

o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Vierzehnter Band.

Fünftes Heft.

Dr. Basilius Niederberger,

Die Logoslehre des hl. Cyrill von Jerusalem.

Paderborn.
Verlag von Ferdinand Schöningh.
1923.

Die Logoslehre

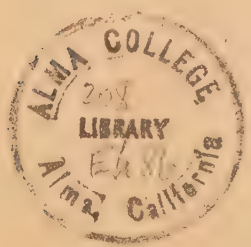
des

hl. Cyrill von Jerusalem.

Eine dogmengeschichtliche Studie.

Von

Dr. theol. **P. Basilius Niederberger O. S. B.**



Paderborn.
Verlag von Ferdinand Schöningh.
1923.

38859

Imprimere licet.

Brigantii d. 4. m. Januarii 1923.

+ Augustinus, Abbas.

Imprimatur.

Paderbornae d. 1. m. Februarii 1923.

Vicariatus Generalis

Klein.

Meinem Abte,
Dem Hochwürdigsten Herrn

Augustinus Borer,

in Ehrfurcht gewidmet.

Druck: C. J. Becker, Universitäts-Druckerei, Würzburg.

Zur Einführung.

Zweck vorliegender Arbeit ist es, die Lehre des hl. Cyrill von Jerusalem über die zweite Person der heiligsten Dreifaltigkeit darzulegen.

Schon der äußere Umstand, daß wir verhältnismäßig wenig dogmenhistorische Monographien besitzen, die Stand und Entwicklung der christologischen Frage im vierten Jahrhundert erörtern, mag es rechtfertigen, die Werke Cyrills von diesem Gesichtspunkte aus zu untersuchen.

Ausschlaggebend aber war für mich der Umstand, daß die Lehranschauungen Cyrills oft ganz und gar verschieden beurteilt wurden, indem man Cyrill bald zu den Arianern und bald zu den Semiarianern rechnete, dann aber auch wieder zu den Anhängern des Nicänums zählte.

Es wird daher näherhin meine Aufgabe sein zu untersuchen, ob Cyrills Logoslehre mit dem Nicänum übereinstimmt, oder ob unser Bischof dem ὁμοούσιος gegenüber eine ablehnende Haltung einnahm.

Für mannigfache Anregungen und wertvolle Unterstützung, die ich bei dieser Untersuchung erfuhr, danke ich auch an dieser Stelle meinen hochverehrten Herren Professoren an der theologischen Fakultät der Hochschule Freiburg in der Schweiz, besonders dem Hochwürdigsten Herrn Prälaten Dr. J. P. Kirsch, Dr. P. Gallus Manser und Dr. P. Maurus Knar.

St. Gallusstift, Bregenz, Dezember 1922.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1
1. Cyrill 1
a) Lebensabriss 1
b) Das Urteil über Cyrill 4
c) Die Wahl Cyrills zum Bischof 7
2. Cyrills Schriften 14
3. Cyrill als Theologe 18
a) Cyrills theologische Grundsätze 18
b) Die Verwendung der Hl. Schrift 24
c) Cyrills theologische Terminologie 27
d) Cyrills allgemeine Geistesrichtung 35

I. Abschnitt.

Das vorweltliche Sein des Logos.

1. Kapitel.

Die Entwicklung der Logoslehre bis Cyrill.

1. Der Sabellianismus 39
2. Der Arianismus 43
3. Die orthodoxe Lehre 48
4. Der Kampf um das ὁμοούσιος 55

2. Kapitel.

Die Göttlichkeit des Logos bei Cyrill.

1. Ausgangspunkt 63
2. Natur des Logos 66
a) Ewigkeit 66
b) Gottheit 67
α) Der Logos ist kein Geschöpf, hat aber ein Prinzip 68
β) Der Logos ist gezeugt, ist Sohn Gottes. Filiatio adoptiva und naturalis 68
γ) Die Stellung Cyrills zum ὁμοούσιος 77
3. Göttliche Attribute des Logos 86
a) Allgegenwart und Allwissenheit 86
b) Comprehensive Gotteserkenntnis 87
c) Anteil an der Herrschaft 87
d) Anrecht auf Anbetung 87
4. Abweisung der irrigen Lehren 89
5. Das Verhältnis des Logos zum Hl. Geist 91

II. Abschnitt.
Der Logos und die Welt.

1. Kapitel.

Der Logos und die geschaffene Welt vor der Menschwerdung.

Seite

1. Anteil des Logos an der Schöpfung 94
2. Die Weltregierung durch den Logos 97
3. Die Wirksamkeit des Logos im Alten Bunde. Theophanien, Subordination 99

2. Kapitel.

Menschwerdung und Erlösung.

1. Stand der christologischen Frage zur Zeit Cyrills . . . 101
2. Die christologischen Lehrmeinungen Cyrills 103
   a) Die Erlösungsbedürftigkeit 103
   b) Die Erlösung 106
      α) Der Erlöser. — Motiv der Menschwerdung. — Verheissung d. Menschwerdung. — Tatsache d Menschwerdung. — Natur der Menschwerdung 106
      β) Die Erlösungstat. — Das Leiden des Erlösers. — Die Auferstehung. — Die Wirkungen des Leidens. — Die Kirche 116
   c) Die Vollendung durch den Logos 123

Schluss 126

Literatur.

S. Athanasii Opera. Migne P. G. XXV ss.

Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius. München (Stahl) 1880.

Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, 3 Bde., Freiburg (Herder) 1912 ff.

Patrologie. Freiburg (Herder) 1910.

Cyrill von Jerusalem, S. Cyrilli opera. Ausgabe von Reischl und Rupp, 2 Bde., Monaci 1848—60. — 12,27 bedeutet 12. Katechese, Nr. 27. 3 M 5 bedeutet 3. mystagogische Katechese.

S. P. N. Cyrilli . . . . opera. Ausgabe von Ant. Aug. Touttée O. S. B. Migne P. G. XXXIII.

Eusebius-Hieronymus, Die Chronik des Hieronymus, besorgt von Dr. R. Helm. Ed. „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten 3 Jahrhunderte." (24. Bd. der Samml.) Leipzig 1913.

Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche. Breslau (Morgenstern) 1897.

Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Bde. Tübingen (Mohr) 1909—20.

Dogmengeschichte. In „Grundriß der Theologischen Wissenschaften" IV/3. Tübingen (Mohr) 1914.

Hefele, Conciliengeschichte. Freiburg (Herder) 1873 ff.

Hergenröther-Kirsch, Handbuch der allgem. Kirchengeschichte, 4 Bde. Freiburg (Herder) 1911 ff.

Herzog und Hauck, Realenzyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche. Leipzig 1896—1913.

Hilarius von Poitiers, Opera Migne P. L. X.

Hippolytus, Refutatio omnium Haeresium. Ausgabe von Dr. Wendland. Ed. „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten 3 Jahrhunderte". (26. Bd. der Samml.) Leipzig 1916.

Hort, Two dissertations II. On the „Constantinopolitan" Creed and other eastern Creeds of the fourth Century. Cambridge and London 1876.

Ignatius von Antiochien, Epistolae. Ed. Hefele: Patrum apostolicorum Opera. Tubingae (Laupp) 1855. Neue Ausgabe von F. X. Funk.

Lafaye, Les métamorphoses d'Ovide et leurs modèles grecs. Paris (Alcan) 1914

Mader, Der Heilige Cyrillus, Bischof von Jerusalem. Einsiedeln (Benziger) 1891.

Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Paris (Welter).
Mayer, Geschichte des Katechumenates und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten. Kempten 1868.
Nager, Die Trinitätslehre des hl. Basilius des Großen. Paderborn (Schöningh) 1912.
Nirschl, Des hl. Cyrillus, Erzbischofs von Jerusalem und Kirchenvaters, Katechesen. Kempten 1880.
Petavii Dionysii, Opus de Theol. Dogmatibus. Venetiis 1721.
Rufin, Historia Ecclesiastica Ed. Migne P. L. XXI.
Seeberg, Lehrb. der Dogmengeschichte. Leipzig (Deichert) 1908.
Socrates, Socratis Scholastici Ecclesiastica Historia. Ausgabe von Rob. Hussey. Oxonii 1853.
Sozomenos, Sozomeni Eccl. Historia. Ausgabe von R. Hussey. Oxonii 1860.
Stöckl, Geschichte der christlichen Philisophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz 1891.
Tertullian, Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars III. Ausgabe von Aemilian Kroymann. Ed. Corpus Scriptorum Eccl. Latinorum, Bd. 47.
Theophanes, Opera. Ed. Corpus Scriptorum Hist. Byzantinae. Bonnae 1839.
Theodoret, Kirchengeschichte. Ausgabe von Dr. L. Parmentier. Ed. „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte“ (19. Bd. der Samml.) Leipzig 1911.
Tixeront, Histoire des dogmes. Paris (Gabalda) 1912 ss.
Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin (Mittler) 1914 ff.
Vacant-Mangenot, Dictionnaire de Théologie catholique. Paris (Letouzey et Ané). 1909 ss.

Einleitung.

1. Cyrill.

a) Lebensabriss.

Mader hat in seiner Schrift: „Der Heilige Cyrillus, Bischof von Jerusalem“ (S. 77 ff.) auf Grund des vom Mauriner Touttée gesammelten Nachrichtenmaterials und an Hand neuerer Forschungen über das reichbewegte Leben des hl. Cyrill näheren Aufschluß gegeben.

Auch für die dogmenhistorischen Untersuchungen der Schriften Cyrills ist es von Wert, daraus einige Angaben zu entnehmen.

Cyrill stammte aus Palästina und ward um 313 in Jerusalem oder in dessen Umgebung geboren. In der Jugend soll er Mönch gewesen sein. Bischof Maximus von Jerusalem erteilte ihm die Priesterweihe ums Jahr 343. Vier oder fünf Jahre darauf wurde er auf den bischöflichen Stuhl erhoben als Nachfolger des Maximus und hielt — bereits nicht mehr als einfacher Priester, wie man früher fast allgemein glaubte — als Bischof im Frühjahr 348 die Katechesen, die uns heute noch erhalten sind.[1])

Die bischöfliche Amtsführung sollte keine ungestörte werden. Mit seinem eigenen Metropoliten, Akazius von Caesarea, geriet er wegen des Vorranges in einen langwierigen Streit. Ob er den vom Konzil von Sardika abgesetzten Erzbischof nicht anerkennen wollte oder ob er sich auf Grund eines nicänischen Privilegiums ihm gegenüber

[1]) Hieronymus in seiner Chronik (S. 237) setzt den Tod des Bischofs Maximus von Jerusalem ins 11. Jahr der Regierung der drei Kaiser Konstans, Konstantius und Konstantin. Die drei Brüder kamen zur Herrschaft nach dem Tode ihres Vaters Konstantin d. Gr., der am 21. Mai 337 starb. Das 11. Regierungsjahr der drei Kaiser und Cyrills Ernennung zum Bischof fallen also 347—348.

für gleichberechtigt hielt, kann man nicht feststellen. Die Geschichte weiß nur, daß dieses Zerwürfnis der Ausgangspunkt eines folgenschweren Kampfes wurde.

Sozomenus meldet darüber[1]): „Es kam so dahin, daß sie gegenseitige Feindschaft nährten und einer dem andern vorwarf, er denke nicht recht von Gott; denn vorher schon waren beide in den Verdacht gekommen, Akazius, daß er die Lehre des Arius verteidige, und Cyrill, daß er jenen anhange, die den Sohn dem Vater ὁμοιούσιος nannten."

Der Aufforderung seines Metropoliten, sich zu verantworten, kam Cyrill nicht nach. Akazius setzte daher den Suffragan ab (im Jahre 357), wie Theodoret[2]) bemerkt, auf sehr geringfügige Gründe hin. Cyrill mußte seine Bischofsstadt verlassen; er erhob aber gegen das Vorgehen des Metropoliten Protest und appellierte an ein höheres Gericht. Kaiser Konstantius gewährte es, hatte doch der erste Gerichtshof aus lauter Feinden Cyrills bestanden. Akazius, der Ankläger, war dabei Richter und Vorsitzender in einer Person gewesen.

Der vertriebene Bischof kam unterdessen nach Tarsus, wo ihm Bischof Silvanus Gastfreundschaft bot. Cyrill lohnte ihm dieselbe durch eifriges Verwalten des Predigtamtes.[3])

Um diese Zeit[4]) trat Cyrill auch in Verkehr mit den Bischöfen Basilius von Ankyra und Georgius von Laodikea. Da diese beiden in der Folgezeit sich offen zum Semiarianismus bekannten und innerlich vielleicht jetzt schon demselben ergeben waren, kam Cyrill in Verdacht, mit ihnen gleicher Ansicht gewesen zu sein.

Indes war im Jahre 359 von den Orientalen eine Synode nach Seleukia einberufen worden, die u. a. Cyrills Absetzung untersuchen sollte. Allein die Lehrfragen, die dort besprochen wurden, entzweiten die Geister, und als die Klage gegen Cyrill zur Behandlung gelangte, waren nicht mehr alle Konzilsväter beisammen. Welchen Entscheid die Synode

---

[1]) H. E. 4,25 Tom. I, 412.
[2]) H. E. II. 26,7; S. 157.
[3]) l. c. S. 157 f.
[4]) Sozom. H. E. 4,25; Tom. I, 412.

fällte, wissen wir nicht mehr. Nach Hieronymus soll unser Bischof die Erlaubnis zur Heimkehr erhalten haben.[1]) Jedenfalls war Akazius mit dem Austrag des Handels nicht zufrieden, denn er begab sich alsbald nach Konstantinopel und legte dem kaiserlichen Hofe seine Beschwerden gegen Cyrill vor. Hier wurde der Suffragan abgesetzt. (Er muß also inzwischen wieder in seinem Bistum gewesen sein.) Man ernannte auch gleich seinen Nachfolger.[2]) Wohin sich Cyrill jetzt flüchtete, wissen wir nicht. Seinen Bischofssitz nahm Herennius, oder wie er auch genannt wird, Irenäus oder Arrhenius oder Arsenius ein.[3])

Es war Kaiser Julian, der Apostat, dem Cyrill seine zweite Heimkehr zu verdanken hatte. Kurz nach der Thronbesteigung erlaubte nämlich Julian allen Bischöfen, die unter seinem Vorgänger verbannt worden waren, heimzuziehen.[4])

Die Anwesenheit Cyrills in Jerusalem nach diesem kaiserlichen Erlaß wird uns von verschiedener Seite berichtet. Als Julian das jüdische Nationalheiligtum, den Tempel, wieder aufbauen wollte, nahm Cyrill dagegen Stellung.[5])

Nochmals hatte unser Bischof in die Verbannung zu gehen. Der Katholikenverfolger Valens erließ das Edikt, alle unter Konstantius verbannten und unter Julian zurückgekehrten Bischöfe hätten abermals ihre Bistümer zu verlassen. Darunter mußte also auch Cyrill fallen. Ausdrücklich melden das die Quellen zwar nicht, aber sie wissen um seine Rückkehr.[6]) Diese letztere muß noch im Jahre 378 erfolgt sein.

Wichtiger als Cyrills persönliches Erscheinen auf der zweiten ökumenischen Synode in Konstantinopel 381 ist für uns seine Erwähnung durch eine orientalische Synode

---

[1]) Mader, 25—26.

[2]) Socr. H. E. 2,40; Tom. I, 350 und 2,42, l. c. S. 359.

[3]) Socr. H. E. 2,45; Tom. I, 369.

[4]) Theod. H. E. III, 4,1, S. 179.

[5]) Socr. H. E. III, 20; Tom. I, 438.

[6]) Soz. H. E. 4,30; T. I, 426.

zu Konstantinopel im folgenden Jahre. Die dortigen Synodalen schickten ein Schreiben an die gleichzeitig in Rom versammelten abendländischen Bischöfe. Darin heißt es u. a., daß sie Cyrill als Bischof von Jerusalem anerkennen. Derselbe sei z. Z. auf kanonische Weise von den Bischöfen der Eparchie ordiniert worden.[1])

Die Anerkennung von seiten der konstantinopolitanischen Synode leitete einen ruhigen Lebensabend für den alternden Bischof ein, der 15 von den 38 Jahren seines Episkopates in der Verbannung hatte zubringen müssen.

Nach der Angabe des Socrates,[2]) mit der sich die Chronologie des hl. Hieronymus in Einklang bringen läßt, starb Cyrill im Jahre 386. Ein reich bewegtes Leben erreichte damit hienieden seinen Abschluß. Wie hat die Geschichte dieses Leben beurteilt?

b) Das Urteil über Cyrill.

Wohl nur selten ist ein Kirchenvater so verschieden beurteilt worden wie Cyrill von Jerusalem.

Hieronymus hat noch zu Lebzeiten Cyrills in seiner Chronik die Zustände in Jerusalem dargestellt, wie sie herrschten um die Mitte des vierten Jahrhunderts, als Bischof Maximus gestorben war.[3]) Die Arianer hätten dann sofort Anstrengungen gemacht, einen der ihrigen auf die ehrwürdige Cathedra des hl. Jakob zu erheben. Akazius von Caesarea, zu dessen Metropolitansprengel Jerusalem gehörte, habe mit andern Bischöfen der arianischen Richtung an unsern Cyrill gedacht. Dieser hätte noch von Maximus die Priesterweihe erhalten. Als ihm nun die bischöfliche Würde in Aussicht gestellt wurde, hätte er den erhaltenen Ordo verschmähen müssen. Er hätte daher als Diakon der Kirche gedient. Daraufhin sei er als Bischof eingesetzt worden. Den Heraklius, den der sterbende Maximus noch selbst ernannt hätte, habe Cyrill zum einfachen Priester degradiert.

---

[1]) Theod. H. E. V, 9,17; S. 294.
[2]) H. E. 5,15; II, S. 605.
[3]) Chronik, S. 237.

Mader [1]) hält dafür, Hieronymus stelle hier den Cyrill offen als Arianer hin. Da Hieronymus seine Chronik im Jahre 380 oder 381 schrieb [2]) und Cyrill noch 5 bis 6 Jahre nachher lebte, kann man der Chronik des Hieronymus noch nicht entnehmen, daß Cyrill die ganze Zeit seines Lebens Arianer war. Socrates [3]) scheint denn auch einen Wandel in den Anschauungen Cyrills anzunehmen, wenn er sagt, auf den Ruf des Kaisers Theodosius sei auch Cyrill von Jerusalem auf der Synode zu Konstantinopel erschienen, und hätte, von Reue getrieben, den Glauben an die Homoousie bekannt. Mit Socrates stimmen auch die diesbezüglichen Meldungen bei Sozomenus überein.[4])

Psychologisch gefärbt sind die Darstellungen über diesen Gegenstand bei Theophanes.[5]) Akazius und der Bischof Patrophilus von Skythopolis, beides Arianer, hätten den Maximus zu Jerusalem abgesetzt und dafür den Cyrill eingeführt in der Erwartung, dieser werde nun zu ihnen halten. Cyrill habe denn auch den Verdacht, ein Arianer zu sein, auf sich gelenkt, weil er in seinem Bericht über die Kreuzerscheinung den häretisch denkenden Kaiser Konstantius „piissimus" genannt habe, und weil er in seinen Katechesen den nicänischen Terminus ὁμοούσιος vermied. Indes sei der Schluß aus diesem Benehmen Cyrills auf seine nicht orthodoxe Denkweise falsch. Aus Herzenseinfalt vielmehr denn aus arianischer Gesinnung habe er den Kaiser also benannt und den Terminus des Nicänums habe er deshalb nicht gebraucht, weil dieses Wort für viele einen üblen Klang hatte und vielleicht vom Empfang der hl. Taufe hätte abschrecken können. Cyrill hätte den Glauben des Nicänums gepredigt.

Nicht so ausführlich wie die Apologie Cyrills bei Theophanes, aber inhaltlich in letzter Linie ähnlich ist das Urteil des Theodoret.[6]) Nach dem Tode des Maximus sei Cyrill

[1]) Mader, S. 43 f.
[2]) l. c. S. 44 Anm. 1.
[3]) Socr. H. E. 5,8; T. II, 584.
[4]) H. E. 7,7; T. II, 693.
[5]) Chronographie zum Jahr 347; T. II, 51.
[6]) H. E. 2,26/6, 157.

Bischof geworden, und sei τῶν ἀποστολικῶν δογμάτων προθύμως ὑπερμαχῶν gewesen. (L. c.).

So wenig wie diese alten Schriftsteller in ihrem Urteil über Cyrill einig sind, so wenig sind es auch die aus neuerer und neuester Zeit.

Hefele[1]) sagt: „Zu dieser Partei" (gemeint sind die Semiarianer), „gehörte im allgemeinen auch der hl. Cyrill von Jerusalem, einer von jenen zahlreichen Semiarianern, die, wie Athanasius bezeugt, in allem mit der nicänischen Lehre übereinstimmten, und nur an dem Ausdrucke ὁμοούσιος Anstoß nahmen, weil sich darunter, wie sie meinten, Sabellianismus verstecke."

Daß Cyrill seine theologischen Ansichten umgestaltet habe, nimmt Harnack[2]) an: „Das sogenannte Constantinopolitanum ist vielmehr älter; es ist das Taufsymbol von Jerusalem, wahrscheinlich bald nach 362 von Cyrill redigiert, als er seinen Übergang vom ὁμοιούσιος zum ὁμοούσιος vollzog."

Bardenhewer[3]) urteilt: „Cyrill vertritt also unverkennbar eine vollkommene Wesenseinheit. Schärfer als er hat auch Athanasius die Anschauung des Nicänums nicht zum Ausdruck gebracht."

Von allen Urteilen ist das des Hieronymus das weitaus ungünstigste. Es ist denn auch wiederholt schon in dieser schroffen Form abgewiesen worden, auch von akatholischer Seite. D. Förster[4]) zensuriert es also: „Die von Hieronymus... vertretene Ansicht, daß Cyrill seine bischöfliche Stellung durch seine Sympathien mit dem Arianismus und durch Konzessionen erlangt habe, die er dem Akazius und dessen Anhang gelegentlich seiner bischöflichen Ordination gemacht haben soll, ermangelt der Glaubwürdigkeit. Die erwähnte Stelle im Chronicon zeigt sich als völlig unzuverlässig schon durch ihre starke Konfusion und Unklarheit,

---

[1]) Konziliengeschichte I, 712.
[2]) Dogmengeschichte, II, 223.
[3]) Geschichte der altkirchlichen Literatur III, 275.
[4]) In Realenzykl. für protest. Theologie und Kirche, Bd. 4, 381 ff.

deren sich Hieronymus schuldig macht, indem er mehrere Cyrille als Nachfolger des Maximus auf dem Bischofssitz in Jerusalem sucht. Cyrill hat im Gegenteil aus seiner, dem Arianismus widerstreitenden Überzeugung kein Hehl gemacht und dieser seiner Gegnerschaft mehrfache Verfolgung zu verdanken gehabt, die ihn sogar zeitweise von Jerusalem verbannten."

Um zwei Fragen bekümmern sich alle diese verschieden lautenden Urteile vorzüglich: um die Bischofswahl Cyrills und um dessen theologische Lehranschauungen. Zwischen beiden waltet ein Wechselverhältnis. War Cyrill ein offener und mutiger Anhänger des Nicänums, dann wurde er jedenfalls von keiner arianisierenden Partei in Vorschlag gebracht. War er aber auf das besondere Bemühen einer solchen Partei Bischof geworden, so wäre das psychologisch ganz unerklärlich, wenn Cyrill in keiner Weise den Anschauungen seiner Wähler nahe gestanden wäre. Sicher hätten sich Kandidaten genug finden lassen, die ohne Zaudern und Zögern den Akazius und seine Gesinnungsgenossen unterstützt hätten.

Die nähere Erörterung der Wahl Cyrills zum Bischof wird somit auch Licht bringen in die Frage nach seinen theologischen Meinungen. Eine aprioristische Lösung des Problems wird man aber davon nicht erwarten dürfen.

c) Die Wahl Cyrills zum Bischof.

Mader[1]) hat „die erste Zeit des Jahres 348" als Anfang von Cyrills Episkopat festgesetzt. Bardenhewer[2]) hält diese Ansicht für wahrscheinlich. Es stellt sich nun die Frage ein: wie gelangte Cyrill damals zur bischöflichen Würde? oder: wer war zuständig, ihn als Bischof einzusetzen?

Die Synode, die um 382 in Konstantinopel tagte, bestätigt, Cyrill sei κανονικῶς Bischof geworden[3]) und sie erwähnt auch den kirchlichen Wahlmodus, der damals in

---

[1]) S. 12.
[2]) Patrologie, S. 283.
[3]) Theodoret, H. E. 5,9/17, 294.

Kraft war.[1]) Ob die Patres zu Konstantinopel hiebei wirklich den Canon 4 von Nicäa[2]) im Auge hatten, oder ob sie sich auf den 6. sardicensischen Canon beriefen, wurde bekanntlich kontrovertiert.[3]) Indes liegt aber auch der 6. sardicensische Canon in zwei, keineswegs gleichlautenden Redaktionen vor, in einer griechischen und einer lateinischen. Eine Analyse der beiden Redaktionen wird uns auf die Abweichungen führen.

„Im Griechischen ist nämlich der Fall gesetzt: in einer Provinz, wo sich übrigens sehr viele Bischöfe befinden, bleibt einer zurück und versäumt es aus Nachlässigkeit, bei einer an einem andern Orte der Provinz statthabenden Bischofswahl sich einzufinden; das Volk letzterer Stadt will aber einen Bischof. Es fragt sich nun, soll diesem Willen ohne allen Aufschub entsprochen und der neue Bischof bestellt werden, ohne daß man auf den abwesenden Kollegen wartet. Dies verneint die Synode, wahrscheinlich weil schon durch den 4. nicänischen Canon den Bischöfen ihr Recht, an allen Bischofswahlen der Provinz Anteil zu nehmen, zuerkannt war. Damit dieses Recht der Abwesenden nicht verletzt werde, verordnet unsere Synode: bevor man zur Wahl eines Bischofs für den erledigten Stuhl schreite, solle der Abwesende durch den Eparchen der Provinz, d. i. den Bischof der Metropole, schriftlich erinnert werden, mit dem Bemerken, das Volk verlange einen Hirten. Man solle nun einige Zeit auf ihn warten, damit er kommen könne; komme er aber auch auf dieses Schreiben hin nicht und gebe er darauf keine Antwort, so solle dem Wunsche des Volkes Genüge geschehen.“[4])

---

[1]) Theodor. l. c. Cpt. 9/14 und 15, S. 293.

[2]) „Episcopum oportet maxime quidem ab omnibus qui sunt in provincia constitui. Si autem hoc sit difficile, vel propter urgentem necessitatem vel viae longitudinem, tres omnino eundem in locum congregatos, absentibus quoque suffragium ferentibus, scriptisque assentientibus, tunc electionem fieri, eorum autem quae fiunt confirmationem in unaquaque provincia a metropolitano fieri.“ Mansi Vol. II, S. 670.

[3]) Hefele, Konziliengeschichte, I, 581 ff.

[4]) Hefele l. c. S. 578 f.

„Wesentlich verschieden sagt der lateinische Text: „„wenn in einer Provinz, wo früher viele Bischöfe waren, nur mehr einer übrig ist (z. B. in Folge einer Seuche oder eines Krieges) und es will dieser aus Nachlässigkeit keinen weitern Bischof ordinieren, das Volk aber wendet sich an die Bischöfe der benachbarten Provinz, um durch diese zu weitern Bischöfen zu gelangen, so müssen diese Nachbarbischöfe sich zuerst mit jenem einzig Übrigen in der Provinz in Verbindung setzen und ihm vorstellen, das Volk wolle einen Hirten und Seelsorger. Darauf aber sollen sie in Gemeinschaft mit ihm den neuen Bischof ordinieren. Gibt er jedoch auf ihr Schreiben keine Antwort, und will er also an der Ordination sich nicht beteiligen, so sollen sie dieselbe auch ohne ihn vollziehen und dem Wunsche des Volkes entsprechen.““ [1])

Die Synode von Konstantinopel hat somit weder den Nicänischen Canon noch eine der beiden Redaktionen des Sardicensischen Canons genau zitiert. Hefele [2]) meint daher, die jetzige Gestalt der griechischen und lateinischen Redaktion von Sardika sei nicht authentisch. Der ursprüngliche Text, den die Väter in Konstantinopel in Händen gehabt hätten, sei verloren gegangen. Dieser Originaltext lasse sich aber rekonstruieren mit Hilfe einer lateinischen Version in einem Veroneser Codex.[3]) Diese alte lateinische Version lautet also: ,,Osius Episcopus dixit: Si evenerit in una provincia, in qua plures sunt episcopi ordinandi, unum Episcopum remanere, et hic ob quamdam negligentiam noluerit convenire, et [consentire] ordinationi Episcoporum, plebs autem conveniens roget fieri ordinationem Episcopi: primum oportet eum, qui remansit, per litteras Primatis Episcopi provinciae, hoc est Metropolitani commoneri, quod populus petit sibi pastorem dari: aestimo oportere hunc exspectare, ut veniat, et cum eo fiat ordinatio. Si autem neque per litteras rogatus advenerit, nec scripserit, satisfieri populi voluntati debet, et vocandi sunt de vicina provincia Episcopi ad ordinationem Episcoporum.“

[1]) l. c. S. 579. [2]) l. c. S. 582.
[3]) Bei Mansi, Vol. VI, 1204.

Diese alte lateinische Version kann also keinesfalls als Wiedergabe der oben zitierten griechischen Redaktion gelten, und wenn sie eine Übersetzung ist, dann muß das Original erheblich anders gestaltet gewesen sein als der jetzige griechische Text. Der Veroneser Codex „α) „gibt vor allem den Sinn: wenn in einer Provinz außer dem Metropoliten nur mehr ein Bischof übrig ist.“ Dagegen deutet sie β) das fatale plurimi ganz anders als alle andern Texte, indem sie ordinandi beisetzt, sodaß der Sinn entsteht: „wenn nun in dieser Provinz mehrere neue Bischöfe ordiniert werden sollen, natürlich weil außer dem Metropoliten nur mehr einer da ist.“ γ) „Erscheint dieser eine nicht zur Ordination, so soll ihn der Metropolit schriftlich dazu einladen etc.“ [1]) Hierin stimmt sie mit unserem griechischen Text überein. δ) „Kommt jener eine aber auch auf diese Einladung hin nicht, so soll der Metropolit Bischöfe der Nachbarprovinz herbeirufen und in Gemeinschaft mit diesen die Ordination vollziehen.““

Nach Hefele wäre das der Canon, den die Väter in Konstantinopel zitiert haben.[2])

In dem einen Punkt, der für unsere Frage in Betracht kommt, stimmen alle angeführten Bestimmungen überein, sowohl der vierte Canon von Nicäa, als auch die beiden Redaktionen des sardicensischen Canons und die alte lateinische Version. Sie setzen nämlich alle voraus, daß die Inthronisation eines Bischofes Angelegenheit der Provinz ist. Die Mitwirkung fremder Bischöfe ist für den Fall vorgesehen, daß der Episkopat in einem Sprengel nicht mehr vollzählig ist, oder wenn es, wie aus dem Synodalschreiben von Konstantinopel hervorgeht, den Bischöfen überhaupt opportun erscheint, „εἴπερ ἐκεῖνοι βουλοίντο“. Selbst in dem Falle, daß in einer Provinz nur noch ein Bischof da wäre und dieser es versäumte, neue Bischöfe zu bestellen, dürfen fremde Oberhirten nicht ohne weiteres die verwaisten Bischofssitze vergeben. Zuerst müßte auch in einem solchen Falle die Ordinationsangelegenheit dem einzigen Bischof der Provinz unterstellt werden.

---

[1]) Hefele l. c. I, 580. [2]) l. c. S. 582.

Das Nicänum scheint nicht an solche Ausnahmefälle gedacht zu haben; es hatte vielmehr normale Zustände im Auge, wo zahlreiche Suffragane um den einen Metropoliten sich scharten. Da mochte die Frage ab und zu berechtigt sein: müssen denn jedesmal alle Bischöfe bei der Konsekration eines Amtsbruders zugegen sein? Dringende Geschäfte in der Verwaltung der eigenen Diözese, bedeutende Entfernung vom verwaisten Bistum, Alter, Krankheit etc. mochten es oft mit sich bringen, daß nicht alle Bischöfe anwesend sein konnten. Was nun in einem derartigen Falle zu geschehen habe, bestimmte der vierte nicänische Canon. Immerhin sollten die verhinderten Bischöfe wenigstens schriftlich ihr Votum einreichen.

Das Wesentliche im vierten nicänischen und im 6. sardicensischen Canon, ob man die lateinische oder griechische Redaktion oder die alte lateinische Version des Veroneser Codex heranzieht, bleibt sich gleich: Die Neubesetzung eines Bischofsstuhles ist in erster Linie Sache der Bischöfe jener Provinz, innerhalb der die verwaiste Diözese liegt.

Damit stimmt denn auch die Begründung überein, mit der die Synode von 382 in Konstantinopel die Rechtmäßigkeit der Bischofsweihe Cyrills anerkennt: „Κύριλλον ἐπίσκοπον εἶναι γνωρίζομεν, κανονικῶς τε παρὰ τῶν τῆς ἐπαρχίας χειροτονηθέντα“.[1]) Cyrill wurde also rechtmäßig, und zwar von den Bischöfen der Provinz eingesetzt.

War aber die Inthronisation eines Bischofes innerprovinziale Angelegenheit, dann lag es in der Natur der Sache, daß der Metropolit ein erstes Interesse daran hatte. Das Nicänum (Canon 4) räumt ihm das Bestätigungsrecht ein.

Jerusalem nun stand kirchlich unter dem Metropoliten von Caesarea. Der dortige Erzbischof Akazius war aber von der Synode zu Sardika (343—344) abgesetzt worden, weil er „den Sohn vom Vater getrennt“, also wegen seiner häretischen Ansichten.[2]) Dieses Vorgehen der Synode scheint aber den Akazius nicht auf andere Wege gebracht zu haben.

[1]) Theodoret, l. c. 5,9/17, p. 294.
[2]) Mansi III, 66.

Theodoret [1]) erwähnt den Metropoliten von Caesarea in seinem Bericht über das Konzil von Seleukia. Akazius betrachtete sich also um jene Zeit, als Cyrill gewählt wurde, als eigentlichen Metropoliten. Welchen positiven Anteil er an der Wahl Cyrills nahm, können wir nicht festlegen, die Quellen sind nicht einig. Daß er aber seinen Einfluß geltend machte, beweist uns seine Mentalität, die uns in dem Rundschreiben der Bischöfe von Sardika [2]) charakterisiert wird. „Quoniam igitur praeter haec omnia depositos olim et ejectos ob Arianam haeresim non solum receperunt, sed ad majores gradus evexerunt, ex diaconis presbyteros, ex presbyteros episcopos facientes, non in alium usum, quam ut impietatem disseminarent, latiusque diffunderent et piam fidem corrumperent. Quo in negotio post Eusebium facile principes sunt... Acacius a Caesarea Palaestinae."

Sokrates [3]) und Sozomenus [4]) melden beide, Akazius und Patrophilus hätten Cyrill eingesetzt, nachdem Maximus vertrieben worden sei. Welchen Anteil Hieronymus dem Akazius bei der Wahl Cyrills zuschreibt, haben wir oben (S. 4) bereits gesehen. Dieser Bericht des Hieronymus ist jedenfalls, so wie er vorliegt, nicht objektiv.

a) Daß Maximus sterbend noch seinen eigenen Nachfolger ernannt habe, ist gegen die Bestimmungen des Nicänums.

b) Förster [5]) lehnt es ab, daß Cyrill die bischöfliche Würde seinen, den Arianern gemachten Konzessionen verdanke und sagt: „Die erwähnte Stelle im Chronicon zeigt sich als völlig unzuverlässig schon durch ihre starke Konfusion und Unklarheit, deren sich Hieronymus schuldig macht, indem er mehrere Cyrille als Nachfolger des Maximus auf dem Bischofssitz in Jerusalem sucht."

---

[1]) „Κατὰ τοῦτον δὲ τὸν καιρὸν Καισαρείας μὲν τῆς Παλαιστίνων μητροπόλεως Ἀκάκιος ἡγεῖτο, διαδεξάμενος τὸν Εὐσέβιον. τοῦτον δὲ τὸν Ἀκάκιον ἡ ἐν τῇ Σαρδικῇ συναθροισθεῖσα σύνοδος ἀπεκήρυξεν, ἀλλὰ τὴν ἐξενεχθεῖσαν οὐκ ἐδέξατο ψῆφον, τοσούτου πλήθους ἀρχιερέων καταφρονήσας". Theodoret. l. c. 2,26/5, p. 157. [2]) Bei Mansi III, 63.

[3]) H. E. 2,38, I, 327.

[4]) H. E. 4,20, I, 384.

[5]) Realenzyklop. für prot. Theologie und Kirche: Cyrill.

c) Bemerkenswert ist auch der Umstand, daß diese Meldung des Hieronymus älter ist, als die Ehrenrettung Cyrills durch die Synode von Konstantinopel. Letztere wollte jedenfalls die ehrenrührigen Gerüchte über Cyrill zerstreuen, die in gewissen Kreisen in Umlauf waren.

d) Mader [1]) führt mit Touttée [2]) dieses schiefe Urteil des Hieronymus zurück auf dessen Sympathien mit den Paulinianern, von denen er benachrichtigt war und deren Freund Cyrill nicht war. Der Mauriner sagt von Hieronymus: „sese Paulinianis ita partibus addixerat, ut omnia in deterius de diversae partis hominibus acciperet."

e) Auffallen muß an dem Urteil des Hieronymus besonders noch ein Umstand. Während Sokrates und Sozomenus und Theophanes melden, Cyrill sei Bischof geworden, nachdem Maximus vertrieben war,[3]) berichtet Hieronymus davon nichts. Er und auch Theodoret lassen die Sedisvakanz eintreten durch den Tod des Maximus.

Daß sich Akazius so gerächt hätte, wie Sokrates, Sozomenus und Theophanes melden, entbehrt der Wahrscheinlichkeit. Die beiden ersten schrieben um die Mitte des 5. Jahrhunderts.[4]) Sozomenus stützt sich vielfach auf Sokrates. Man kann also nicht mit Sicherheit zwei Zeugen für die Vertreibung des Maximus aus ihnen machen. Theodoret, der vielfach auf diese beiden Historiker angewiesen war, hat in dieser Frage offenbar eine andere Quelle gehabt. Hieronymus, ein Zeitgenosse des Cyrill, der seine Nachrichten jedenfalls von erklärten Gegnern Cyrills bezog, hat nichts davon erfahren, daß Maximus gewaltsam seinem Nachfolger die Cathedra abtreten mußte.

Daß aber Akazius nach dem Ableben des Maximus rührig war, ist aus dem bisher Ausgeführten eine notwendige Folgerung. Daß er die Neubesetzung als seine Aufgabe zu

---

[1]) S. 44.

[2]) I. Dissert. Nr. 28.

[3]) Die Vertreibung des Maximus soll ein Akt der Rache gewesen sein für die Einberufung des Konzils zu Ehren des Athanasius (Socr. 2,24, I,261. Vgl. dazu die Anmerkung Variorum bei Socr. 2,38).

[4]) Bardenhewer; Patrologie, 270.

betrachten hatte, leitete er aus seinen Metropolitanrechten ab. Wir müssen das auch noch aus einem andern Grunde annehmen. Wir werden bald sehen, daß zwischen Akazius und Cyrill ein langer Streit entbrannte. Wenn man die diesbezüglichen Akten durchgeht, kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, Akazius fahnde förmlich nach Anklagepunkten. Nie aber führt der Metropolit darüber Beschwerde, daß man in Jerusalem einen Suffragan eingesetzt habe, ohne daß er etwas dazu sagen konnte. Und doch hätte er sich hier auf das Nicänum berufen können.[1]) Daß man aber die Wahl Cyrills näher untersuchte, beweist ja gerade ihre Apologie durch die Synode von Konstantinopel.

Akazius hat also an der Bischofswahl Cyrills aktiven Anteil genommen. An schimpfliche Versprechen und schmähliches Paktieren braucht man dabei gar nicht zu denken. Es genügt vollauf, wenn Cyrill nicht zu den Verfechtern des ὁμοούσιος gehörte, vielleicht diesbezüglich Bedenken geäußert hatte. Der Metropolit hoffte daher gewonnenes Spiel zu haben, wenn er für Cyrills Kandidatur einstand.

Da Cyrill bald nach der Übernahme des bischöflichen Amtes die erhaltenen Katechesen hielt, wird man in ihnen schwerlich Ausführungen finden, die an Schärfe des Gedankens den Ausführungen des Athanasius gleichkommen.

2. Cyrills Schriften.

Der literarische Nachlaß Cyrills ist gering. Allgemein als echt angenommen werden die 18 Katechesen an die Täuflinge, die als Einleitung dazu gehaltene Prokatechese und die fünf mystagogischen Katechesen an die Neugetauften. [2])

---

[1]) Es war eine der ersten Waffen, die man gegen den jungen Bischof Athanasius schmiedete: der Angriff auf die Rechtmäßigkeit seiner Wahl und Weihe. Vgl. Athanas. Apologia contra Arianos, C. 6—7. Ähnlich ging man gegen Paul von Konstantinopel vor. Vgl. Athanasius Historia Arianorum ad Monachos, C. 7.

[2]) Die Echtheit der Katechesen hat Touttée in der Diss. II, 1—20 nachgewiesen. Nach ihm taten es noch mehrere Autoren. Vgl. Mader, S. 48.

Die Homilie über den Gichtbrüchigen, der Brief an Konstantius über die Erscheinung des Lichtkreuzes in Jerusalem, sowie einige Fragmente aus Homilien sind nicht absolut sicher echt und wurden bei der vorliegenden Studie nicht herangezogen.

Es ist durchaus anzunehmen, daß Cyrill auch noch andere Werke hinterlassen hat, darunter solche homiletischen Charakters, Katechesen [1]) und wahrscheinlich auch kirchenhistorische Arbeiten. [2])

Für unser dogmengeschichtliches Interesse sind vorzüglich die Katechesen von Belang. Cyrill hat dieselben in der Fastenzeit gehalten, um die Katechumenen auf den Empfang der hl. Taufe vorzubereiten, die sie in der Nacht vom Karsamstag auf den Ostersonntag erhalten sollten. Das Auditorium war ein buntes. Nicht nur aus der hl. Stadt kam man zu Cyrill in den Taufunterricht, auch aus Nachbarstädten, wohl aus dem Bereich des Bistums Jerusalem und vom Lande eilten die Kandidaten des katholischen Glaubens, Männer und Frauen herbei.[3]) Cyrill selbst setzt voraus, daß einige derselben bereits tiefere Kenntnis des Glaubens mitbringen, andere aber noch keinen Unterricht genossen. [4])

Mit Rücksicht auf diese Zuhörer haben die Katechesen ihre Gestalt erhalten.[5]) Sie sind rhetorisch abgetönt und

---

[1]) Touttée vermutet (Diss. II.3.) auf Grund der Homilie über den Gichtbrüchigen (Joh. C. 5) und einiger Anspielungen in alten Dokumenten, Cyrill habe das ganze Johannes-Evangelium in Homilien erklärt. Cyrill selbst macht in den Katechesen 10,14; 13,9; 13,16; 14,24 Anspielungen auf Predigten, die er gehalten. Die Anmerkung in einem Codex (Cyrill, Ed. Touttée, Migne, 325—26), Cyrill habe noch mehrere Zyklen von Katechesen gehalten in den folgenden Jahren, ist jedenfalls sehr wahrscheinlich. Inwieweit diese und die Homilien von Cyrill selbst veröffentlicht wurden, steht nicht fest. [2]) Vgl. Mader, S. 62. Ad Prokat. 14.

[3]) Touttée, Diss. I, 14. [4]) Kat. 4,3.

[5]) Aus der Anmerkung eines Manuskriptes geht hervor, daß die Katechesen, die uns vorliegen, von den Zuhörern nachgeschrieben sind und Bardenhewer (Patrologie, S. 284) schließt aus den Unordnungen in der Disposition des Stoffes, den häufigen Wiederholungen und den Nachlässigkeiten und Inkorrektheiten in den Schriftzitaten, daß das Stenogramm keiner Revision mehr unterstellt worden ist.

wollen durch das lebendige Wort vermittelt werden. Es sind also nicht theologische Erörterungen, wie sie ein berufsmäßiger Schriftsteller niederlegt und die vor allem den Wert einer theoretischen Schrift haben. Die Katechesen verfolgen praktische Ziele.

In der Prokatechese legt Cyrill dar, in welcher Gesinnung man an diesem Unterricht teilnehmen soll, verbreitet sich über die Motive, die zur Taufe bewegen, schildert die Taufgnade, mahnt zu Ernst, erklärt den Exorzismus und schärft die Arkandisziplin ein. Katechese 1 und 2 haben mehr asketischen Charakter; sie handeln über Sünde und Buße. In der dritten spricht Cyrill über die Taufe vom dogmatischen und symbolischen Standpunkt. Mit der vierten Katechese beginnt die Erklärung des Symbolums und damit der Zyklus dogmatischer Vorträge, die einen stark apologetischen und polemischen Typus haben.[1])

„Cyrill beobachtet dabei gewöhnlich das Verfahren, daß er zuerst jeden einzelnen der im Symbolum enthaltenen Glaubenssätze durch zahlreiche Stellen aus der Hl. Schrift zu beweisen und, wo es tunlich ist, durch Analogien aus dem natürlichen Leben faßlich zu machen sucht, dann erwähnt er die irrtümlichen Ansichten der Heiden, Juden und Häretiker, wobei er oft ziemlich weitläufig deren Ursprung und Lehrsystem erörtert (Kat. 6,20—35), widerlegt sie nach ihrer Art, erstere durch Vernunftbeweise, die Juden aus der Hl. Schrift, die Häretiker aber teils aus der Hl. Schrift, teils durch deductio ad absurdum, zieht aus dem behandelten

---

Wenn die Katechesen in den Handschriften auch als Extemporalien, σχεδιασθεῖσαι, bezeichnet werden, so wird man sie doch keineswegs mit Stegreifreden im landläufigen Sinne des Wortes auf gleiche Stufe stellen dürfen. Daß es nicht solche Reden sein können, beweist der zusammenhängende Charakter aller Katechesen. Cyrill hat diesen Zusammenhang bewußt angestrebt, das geht hervor aus Prok. 21, wo er seine Arbeit mit der eines Architekten vergleicht, der nach bestimmtem Plan Stein auf Stein fügt; das sagt uns auch die vierte Katechese, wo der Katechet einen Überblick über seine Vorträge bietet. Einen Stützpunkt hatte Cyrill am Symbolum, das er Artikel um Artikel interpretiert. Letzterer Umstand bringt es auch mit sich, daß die Katechesen kein streng wissenschaftliches System darstellen.

[1]) Man lese z. B. Kat. 7.

Gegenstande die passenden Schlüsse für das praktische Leben und schließt mit einem Wunsche oder einer Bitte an Gott oder einer dem Stoffe angemessenen Paränese."[1])

Die fünf mystagogischen Katechesen hielt Cyrill nach Ostern vor dem nämlichen Auditorium. Sie sollen die jungen Christen einführen in die Mysterien, d. h. ihnen den Sinn der hl. Zeremonien der Initiation erklären. Die ersten drei verbreiten sich über Taufgelübde, Taufritus und Firmung. Von dogmatisch hohem Werte sind sodann die vierte und fünfte Katechese über die Eucharistie. Alle fünf mystagogischen Katechesen sind klassische Quellen für die Geschichte der Liturgie.

Wenn wir den theologischen Gehalt der Katechesen näher untersuchen, müssen wir im Auge behalten, daß sie einem praktischen Zwecke dienten. Cyrill will keine spekulative Synthese geben. „Wir sind hier zusammengekommen, nicht um jetzt eine bloß theoretische Schriftauslegung zu machen, sondern vielmehr, um uns von der Wahrheit dessen zu überzeugen, was wir im Glauben bereits angenommen haben." [2]) Cyrill wird nicht müde, seinen Zuhörern dieses Ziel klar zu machen. „Wir haben daher die göttliche Gnade, einen nüchternen Geist und sehende Augen nötig, damit wir nicht, Lolch für Weizen genießend, aus Unwissenheit Schaden nehmen; damit wir nicht, den Wolf für ein Schaf ansehend, erbeutet werden... Deswegen ermahnt die Kirche; deswegen werden die gegenwärtigen Vorträge gehalten; deswegen finden die Lesungen statt." [3])

Als Katechet hat Cyrill eine gewisse Nüchternheit in der Auffassung der theologischen Fragen zu bekunden. Er ist daher vor allem positiver Theologe und bemüht sich, seinen Zuhörern Feststehendes, Sicheres zu vermitteln; vor wagelustiger Spekulation warnt er eindringlich. „Es ist also die Wissenschaft der Glaubenslehren ein sehr großes Besitztum, und es ist deshalb eine nüchterne Seele erforderlich, weil es viele gibt, die durch die Weltweisheit und eitlen Trug Beute zu machen suchen."[4]) „Auch ich habe

[1]) Mader, S. 57. [2]) 13,9.
[3]) 4,1. Vgl. auch Prok. 10; Kat. 3,13; 15,18 u. 26. [4]) 4,2.

immer gestaunt über das rastlose Unterfangen der Verwegenen, die aus vorgeblicher Frömmigkeit in Ruchlosigkeit fallen.“ Und er verrät, was er hier im Auge hat; es sind brennende Tagesfragen. „Sag mir zuerst, Verwegenster, welches der Unterschied sei zwischen Thronen und Herrschaften und dann erforsche, was sich auf Christus bezieht.“ [1]) Will Cyrill so seine Zuhörer vor dem kühnen Vordringen in Neuland zurückhalten, so versteht er es geradezu meisterhaft, Positives und Überliefertes mit hohem rhetorischen Schwung zu behandeln und in den Herzen der Katechumenen die heiligsten und erhabensten Gefühle zu wecken. Man lese unter diesem Gesichtspunkte z. B. Kat. 13,38—41, wo er über das Bekenntnis des Kreuzes Christi spricht, oder 15,23, wo er anführt, was uns am Tage der Wiederkunft Christi Trost bereitet oder Sorge.

Bei aller Zurückhaltung war Cyrill aber durchaus eifrig bemüht, sich allseitiges Wissen anzueignen, „gibt es doch unter den zahlreichen Häresien, die bis zu seiner Zeit besonders im Orient entstanden waren, nur wenige, die nicht ausdrücklich oder stillschweigend in seinen Katechesen verurteilt wären.“ [2]) Cyrill hat sich also um die verschiedenen Auffassungen der theologischen Fragen lebhaft interessiert und sich nicht selten einläßlich mit den Ansichten und Gründen der Gegner abgegeben.[3]) Wir dürfen daher schon hier den Schluß ziehen, daß er den großen aktuellen Fragen, die den ganzen Orient in jener Zeit beschäftigten, nicht fremd gegenüberstand. Wenn der junge Bischof in den Katechesen diese Fragen auch nicht so einläßlich behandelt wie etwa Athanasius oder Hilarius, so haben wir doch in dem, was er bietet, sowie in seiner Methode und in seinen Prinzipien Anhaltspunkte, seine Stellung zu kennzeichnen.

3. Cyrill als Theologe.

a) Cyrills theologische Grundsätze.

Auf den apologetischen Einschlag, den die Katechesen erhalten sollen, macht Cyrill bereits in Prok. 10 aufmerk-

[1]) 11,12. [2]) Mader, S. 66.
[3]) Kat. 6,12—20 und besonders 20—35.

sam. Zweck des Katechumenates ist es ja, den angehenden Christen eine Waffenrüstung auf den Weg mitzugeben. Cyrill signalisiert vier Gegner des Christentums, gegen die man sich vorsehen muß: Heiden (Griechen), Häretiker, Juden und Samaritaner.[1]) Jeder Widersacher wird auf seine Weise gefährlich: „Die Heiden verführen durch ihre einnehmende Redegewandtheit.. die aber aus der Beschneidung verführen diejenigen, welche mit ihnen zusammenkommen, durch die göttlichen Schriften, die sie falsch auslegen.. die Häretiker verführen durch Schmeichelei und gewinnende Redseligkeit die Herzen der Arglosen."[2]) Will man sie wirksam zurückwerfen, hat man gegen jeden der Feinde eigene Waffen anzuwenden. Die Möglichkeit der Jungfrauengeburt und der Auferstehung der Toten weist er den Griechen nach aus ihrer Mythologie und aus Beobachtungen im Lauf und Leben der Natur.[3]) Die Häretiker, die die vollständige Hl. Schrift annehmen, widerlegt er mit skripturistischen Argumenten und gern führt er ihre Doktrinen ad absurdum.[4]) Die besondere Vorliebe, die Übereinstimmung des Alten mit dem Neuen Bunde nachzuweisen, Wahrheiten des Neuen im Alten zu entdecken, möchte die Vermutung nahe legen, Cyrill hätte unter seinen Hörern zahlreiche Juden gehabt oder die Katechumenen seien mit solchen vielfach in Kontakt gestanden und hätten daher eines derartigen Unterrichtes bedurft.[5]) Diese Tendenz verschärft sich noch im Kampfe gegen die Samaritaner, die einzig den Pentateuch annahmen. Cyrills Bestreben geht daher darauf hinaus, für möglichst viele Wahrheiten des Evangeliums Belege aus diesem anerkannten Buche zu schöpfen.[6])

Diese apologetische Seite des Unterrichtes (die aber von den spezifisch polemischen Auseinandersetzungen z. B. des Athanasius oder Hilarius mit den Häretikern selbst sehr verschieden ist) ist für Cyrill nicht die Hauptsache.

---

[1]) Prok. 10. [2]) 4,2.
[3]) 12,27; 18,8—11.
[4]) 6,20; 16,9; 18,26. Die ganze Kat. 8.
[5]) 4,37; 10,2; 12,2; 14,15.
[6]) 18,11 und 13.

Der Katechet will Christen heranbilden und diese müssen vor allem stark sein im Glauben.[1]) Dem Glauben widmet er die ganze fünfte Katechese. Als echter Pädagoge und vorzüglicher Lehrer zerlegt er zuerst die verschiedenen Bedeutungen des Terminus πίστις. Glaube ist es, der den Landmann treibt, sein Feld zu bestellen, der den Schiffer aufs Meer lockt. Der Glaube ist ein Faktor, der für das menschliche Leben eine tiefgehende Bedeutung hat.[2]) Das ist aber menschlicher Glaube, Vertrauen. Der eigentliche Glaube ist zweifach: der dogmatische Glaube, kraft dessen der Mensch einer Sache beistimmt. Dieser Glaube hebt die Seele, und wer ihn besitzt, der hat das ewige Leben. So wunderbar dieser Glaube ist, so ist er doch nur dessen gewöhnliche Art, in gewissem Sinne den menschlichen Kräften entsprechend, aber doch von Gott uns geschenkt.[3]) Dogmatisch heißt er wohl, weil er uns befähigt, den Dogmen unsere Zustimmung zu geben. Höher als dieser Glaube steht jener andere Glaube, der außergewöhnliche Gnade ist. Er ist nicht nur dogmatisch, er wirkt auch Wunder, denn wer diesen Glauben besitzt, vermag Berge zu versetzen. Den dogmatischen Glauben müssen wir haben, wir sollen aber auch nach dem außerordentlichen streben.[4]) Der Glaube ist kein totes Kapital. Cyrill vergleicht ihn mit Geld, das man auf den Tisch hingeworfen bekommt.[5]) Wer den Glauben unter dem Schutz des Hl. Geistes bewahrt, kann Schätze ansammeln.[6]) Wir müssen daher auch zur Zeit der Verfolgungen den Glauben behalten[7]) und mit Ehrfurcht die überlieferten Lehren (παραδόσεις) hüten, damit nicht etwa ein Häretiker etwas daran verkehre.[8]) Schon in der ersten Katechese setzt Cyrill den Glauben bei den Katechumenen voraus;[9]) mit Sorgfalt sollen sie denselben pflegen, besonders jetzt während der Vorbereitung auf die Taufe.[10])

Was der Katechumene mit dem Glauben festhalten muß, das lehrt ihn die Kirche; ihre Lehre soll er daher festhalten. Weiter braucht er nichts mehr. Freilich darf und

---

[1]) Prok. 16. [2]) 5,3. [3]) 13,8; 14,30. [4]) 5,10,11; 17,37.
[5]) 5,13. [6]) 17,37. [7]) 13,23. [8]) 5,13.
[9]) 1,1. [10]) 2,3.

soll der Christ, nachdem er glaubt, aus der Schrift Beweise für seinen Glauben holen.[1]) Notwendig ist das zwar nicht und nicht alle sind dazu befähigt, denn nicht alle sind des Lesens kundig, und andere wiederum sind durch sonstige Beschäftigung verhindert. Für diese genügt das Symbolum, das die Kirche ihnen in die Hand gibt.[2]) Ausdrücklich macht Cyrill die Bemerkung: „Und willst du erkennen, daß Christus mit dem Vater auch vor der Menschwerdung der Herr ist, damit du das Gesagte nicht nur im Glauben annimmst, sondern auch den Beweis dafür aus der Schrift des Alten Bundes erhältst, so komm zu dem ersten Buche, der Genesis.“ [3]) Der letzte Grund, warum man an den göttlichen Wahrheiten festhält, ist durchaus nicht die Einsicht in die Argumentationen; wenn man auch einmal gar keine Argumente finden könnte, so würde der Glaube doch bestehen und müßte bestehen: „Und solltest du je einmal in einen Disput geraten und keine Beweise mehr vorbringen können, so bleibt der Glaube bei dir dennoch unerschüttert.“ [4]) Cyrill will zwar in den Katechesen für die Wahrheiten, die man schon gläubig angenommen hat, Schriftbeweise erbringen,[5]) aber er weiß genau, daß die Schrift allein nicht genügt. Es könnte der Fall eintreten, daß man durch die Schrift allein zu irrigen Ansichten kommen könnte.[6]) Vor diesem Irrtum bewahrt uns die Kirche, die uns den Glauben, d. i. das Symbolum übergibt.[7])

Die Kirche ist folglich eine notwendige Instanz für unsern Glauben, denn nur die Lehre, die sie uns schenkt, müssen wir festhalten.[8]) Sie ist katholisch διὰ τὸ διδάσκειν καθολικῶς καὶ ἀνελλιπῶς ἅπαντα τὰ εἰς γνῶσιν ἀνθρώπων ἐλθεῖν ὀφείλοντα δόγματα.[9]) Cyrill macht sich in seiner Ausführung über die Kirche das Wort des hl. Paulus an Timotheus (I. 3,15) zu eigen und nennt sie „στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας.[10]) Die Kirche ist es endlich, die uns sagt, welches die Hl. Schrift ist, und nur jene Bücher sollen wir lesen, die auch die

---

[1]) 4,17. [2]) 5,12. [3]) 10,6. [4]) 13,37.
[5]) 13,9. [6]) 6,8; 15,29.
[7]) 10,4. Cyrill spielt hier offenbar auf die Lehre des Praxeas an.
[8]) 5,12. [9]) 18,23. [10]) 18,25.

Kirche liest.[1]) Diese Autorität der Kirche ist sehr alt; sie geht zurück bis auf die Apostel.[2]) Daher darf ein Kind der Kirche ihre Anordnungen nicht übertreten.[3])

Hat Cyrill durch dieses scharfe Betonen einer außermenschlichen Autorität den Rationalismus ausgeschaltet, so wird er nicht müde, bei einzelnen Dogmen immer wieder die Unzulänglichkeit der eigenen Vernunfteinsicht aufzuzeigen. Das tut er besonders gern, wenn er auf die Erkenntnis Gottes zu sprechen kommt. Nicht daß Cyrill etwa unsere eigene Verstandestätigkeit gering anschlagen würde. Durch die Betrachtung der geschaffenen Welt gewinnen wir einen Gottesbegriff, der desto vollkommener wird, je tiefer unsere Kenntnis der Kreaturen ist.[4]) Wir werden finden, daß Gott überaus weise[5]) und mächtig[6]) ist, und die Größe und Schönheit der geschaffenen Welt führt uns hin zu ihrem Urheber und zwingt uns in die Knie, sodaß wir mit dem Psalmisten bekennen: „Wie wunderbar sind deine Werke, o Herr; alles hast du mit Weisheit gemacht.“[7]) Aber diese staunende Gotteserkenntnis ist doch sehr dürftig. Denn von Gott sagen wir nicht, was wir sagen müßten,[8]) nicht einmal ein gottähnliches Bild vermag unser Geist zu gestalten. Wie sollte er dann dessen tiefst inneres Sein und Wesen erreichen können?[9]) Aber diese Einsicht in die eigene Unzulänglichkeit darf uns nicht niederdrücken: „Denn in den Fragen, die sich auf Gott beziehen, seine Unkenntnis eingestehen, ist große Weisheit.“[10]) Zur vollen Kenntnis Gottes zu gelangen, ist der sterblichen Natur, ja der gesamten Kreatur ganz und gar unmöglich.[11]) Selbst die Engel des Himmels, die ununterbrochen Gottes Antlitz schauen, dringen nicht bis auf die Tiefen der Gottheit.[12]) Gott ist aber unserer Schwäche zu Hilfe gekommen. Was wir von Gott erkennen können (im Glauben), das hat der Hl. Geist ausgesprochen in der Hl. Schrift.[13]) Ihre Lektüre empfiehlt Cyrill so angelegentlich,[14]) daß die Behauptung aufgestellt wurde, Cyrill

---

[1]) 4,33 und 36. [2]) 4,35. [3]) 1. c. [4]) 9,2. [5]) 9,5.
[6]) 4,22; 6,4; 9,2. [7]) 9,16. [8]) 6,2. [9]) 6,8. [10]) 6,2.
[11]) 7,1; 6,7; 11,11. [12]) 7,11. [13]) 16,2.
[14]) 1,6; 4,33; 4,35; 9,13.

trete für die Suffizienz der Schrift ein.[1]) In der Tat klingen einzelne Ausdrücke, wenn man sie allein betrachtet, sehr extrem, z. B. „Nicht einmal mir, der ich dir dieses sage, sollst du leichthin glauben, wenn du nicht den Beweis für das, was ich vortrage, aus den göttlichen Schriften empfängst.“[2]) Wir haben indes aus dem oben über den Glauben Ausgeführten schon gesehen, daß Cyrill nicht einer uneingeschränkten Schriftlektüre das Wort redet. Den Canon der heiligen Bücher erhalten wir von der Kirche und der willkürlichen Interpretation von Schrifttexten vermag schließlich doch nur die Kirche vorzubeugen. Cyrill kannte das Segensvolle dieser Institution sehr wohl infolge der Wirren, die die Häretiker anrichteten.[3]) Cyrill hat also in seinen Katechesen nie die Theorie aufgestellt, die Hl. Schrift sei die einzige Quelle unserer übernatürlichen Gotteserkenntnis. Wo immer der Katechet die Notwendigkeit der Schrift betont, will er damit einer rationalisierenden Richtung in der Theologie vorbeugen, niemals aber die Kirche mit ihrer Tradition ausschalten.[4]) Einen diesbezüglichen Verdacht will er nicht auf sich dulden. Nachdem er die Motive der Menschwerdung an Hand der Schrift dargelegt, frägt er: „Sind etwa unsere Lehren selbst ersonnene Reden und menschliche Trugschlüsse?“[5]) Wir sehen, der Katechet hat hier an die großen Gefahren des Arianischen Rationalismus gedacht und deshalb so energisch die Notwendigkeit positiver Erkenntnisquellen dargelegt. Diese sind für ihn das Sicherste.[6])

Übrigens darf uns die Stellung Cyrills zur Schrift, auch wenn sie uns einseitig vorkommt, nicht befremden. Wir finden bei den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts ganz ähnliche Wendungen wie bei Cyrill. Athanasius sagt: „Die Hl. Schrift ist für sich allein genügend.“[7]) Trotzdem hat er einen eigentlichen Lebenskampf geführt, um einem nicht biblischen Terminus in der Theologie Aufnahme zu verschaffen.

---

[1]) Touttée hat in der Dissert. III, Nr. 101 f. diese Ansicht bereits widerlegt.

[2]) 4,17. [3]) 10,4; 15,29; 18,23. [4]) 13,8.

[5]) 12,16. [6]) 17,1. [7]) Or. Ctra. Gentes Nr. 1.

Noch viel weniger als in der Theorie hat Cyrill in der Praxis die Hl. Schrift allein gelten lassen. Er empfiehlt z. B. bei jedem Unternehmen das hl. Kreuzzeichen zu machen und schreibt dieser Übung die Wirkung zu, daß sie die bösen Geister in die Flucht treibe.[1]) Den Zölibat der neutestamentlichen Priester zieht er rühmend als Vergleichspunkt an.[2]) Den körperlichen Überresten hl. Männer wohnt eine gewisse Kraft inne, sodaß durch die Berührung mit denselben selbst die Toten erweckt werden.[3]) Das Memento pro defunctis in der Messe bringt den Seelen der verstorbenen Gläubigen Hilfe;[4]) wir bringen für die Verstorbenen das hl. Meßopfer dar, damit der Herr ihren Seelen gnädig sei.[5]) Die verstorbenen Gerechten: Patriarchen, Propheten, Apostel und Märtyrer erwirken durch ihre Fürsprache, daß Gott unsere Gebete annimmt.[6])

Bei all diesen Lehren beruft sich Cyrill nirgends auf die Hl. Schrift und doch will er, daß die Katechumenen auch diese Wahrheiten annehmen. Seine Empfehlung der Hl. Schrift kann daher unmöglich ausschließlich zu verstehen sein.

Noch nähern Einblick in die theologischen Auffassungen Cyrills kann uns eine Untersuchung über die Behandlung der Hl. Schrift verschaffen.

b) Die Verwendung der Hl. Schrift.

Unsere Hochachtung verdient die Hl. Schrift, weil sie göttlichen Ursprunges ist, weil sie vom Hl. Geiste stammt: „Der Hl. Geist selbst hat die Schrift geredet.“[7]) „Alles ist auf prophetischen Säulen verzeichnet, nicht auf steinernen Tafeln, sondern vom Hl. Geiste deutlich geschrieben.“[8]) Cyrill nennt daher die Hl. Schriften schlechthin göttlich.[9]) Er nimmt auch die lange nach ihm noch aufrechterhaltene Meinung an, die Septuaginta sei ebenfalls durch besondere Mitwirkung des Hl. Geistes entstanden.[10])

---

[1]) 4,14; 13,36. [2]) 12,25 [3]) 18,16. [4]) 5 M. 9.
[5]) l. c. 10. [6]) 5,9. [7]) 16,2. [8]) 13,8. [9]) 4,33.
[10]) 4,34. Vgl. Mader, S. 69.

Wenn aber die Hl. Schrift das Werk des Hl. Geistes ist, dann kann man in ihrer Auslegung nicht willkürlich vorgehen. Touttée machte schon darauf aufmerksam, daß Cyrill die Schrift nicht zur Deckung persönlicher Ansichten anwende, sondern daß er jene Interpretationen auswähle, die zu seiner Zeit allgemein in Kurs waren.[1]) Es wird nicht möglich sein, bei der außerordentlich reichen Verwendung der Schrift nachzuprüfen, ob die einzelnen Texte im gleichen Sinne auch von andern Schriftstellern gebraucht wurden. Cyrill selbst bemerkt indes mehrmals, daß er diesem oder jenem Texte eine Auslegung gebe, die nicht allgemein war. Die Taube Noes z. B. war „nach einigen" ein Vorbild jener Taube, in deren Gestalt der Hl. Geist bei der Taufe auf den Heiland herniederstieg.[2])

Bei der Erklärung der Vision Daniels (V,23) beruft er sich auf ἐκκλησιατικοὶ ἐξηγηταί und sagt, daß nach ihnen das vierte Tier das Reich der Römer bedeute.[3]) Wen Cyrill unter diesen Exegeten versteht, verrät er nicht; wir werden auf einige Namen noch stoßen. Die Stelle beweist jedenfalls, daß sich der Katechet bewußt war, daß die Schriftauslegung nicht das willkürliche Unternehmen einzelner sei. Er fühlt sich daher auch eigens verpflichtet darauf hinzuweisen, wo er eine individuelle Ansicht vertritt. „Deshalb spricht, wie mir scheint, der Psalmist zu dem Menschengeschlechte: Und vergiß dein Volk etc."[4]) Cyrill will den Text nicht vergewaltigen. „Damit du nicht meinst, ich tue den Worten Gewalt an, so lies, was folgt."[5]) Die richtige Schriftauslegung ist schließlich das Werk des Hl. Geistes, denn er verleiht die Gabe der Interpretation.[6])

Cyrill ist in der Exegese jedenfalls Schüler der Antiochener.[7]) Seine Auslegungen sind im allgemeinen nüchterne

---

[1]) Nec facile reperias testimonium a Cyrillo ad probandum aliquod dogma allegatum, quo non similiter usi fuerint vel anteriores vel subsecuti rerum ecclesiasticarum disceptores. Diss. II, Nr. 37.

[2]) 17,10. Vgl. auch 6,28 f.; 14,4. [3]) 15,13.

[4]) 7,12. Vgl. 15,29: Sie lasen verkehrt, was recht geschrieben.

[5]) 18,15. [6]) 16,12.

[7]) „In der 17. Katechese behandelt er (c. 12 f.) die ersten 18 Verse des zweiten Kapitels der Apostelgeschichte ganz nach Art

Literalinterpretationen und in allegorischen Erklärungen sieht er eine Gefahr. Entrüstet frägt er daher den Valentinus: „Woher erhältst du den Beweis für die dreißig Äonen? Weil, sagen sie, geschrieben steht: daß Jesus getauft wurde, als er dreißig Jahre alt war. Was ist nun aber das für ein Beweis aus den dreißig Jahren, wenn auch wirklich Christus mit dreißig Jahren getauft worden ist? Sind deshalb, weil er fünf Brote für fünftausend Menschen gebrochen hat, fünf Götter? Oder müssen deshalb, weil er zwölf Jünger hatte, auch zwölf Götter sein?“ [1]) Völlig frei zu bleiben vor jeglicher Allegorie ist indes auch Cyrill nicht gelungen,[2]) aber seine eigentlich dogmatischen Beweise stellt er nicht auf diese Art der Auslegung ab. Gern macht der Katechet Gebrauch vom Sensus accomodatitius. Die Stelle aus Jeremias (11,21): Ego plantavi te vineam, wendet er auf den Sünder an.[3]) Auf die Tage des Taufunterrichtes wendet er den Psalmvers an: Dominus pascit me, et nihil mihi deerit. [4]) Die Vorliebe für solche Anwendungen zügelt Cyrill durch feines Gefühl für Schickliches. Gerade hier verrät er eine staunenswerte Vertrautheit mit der Schrift und eine tief übernatürliche Erfassung aller Regungen der Menschenseele.

Die Tendenz, zwischen Altem und Neuem Testament einen möglichst innigen Zusammenhang herzustellen („Niemand trenne also das Alte Testament vom Neuen; Niemand sage, ein anderer Geist ist hier und ein anderer dort,“ 16,4), verleitet Cyrill für viele Wahrheiten, die erst durch Christus voll und ganz geoffenbart wurden, schon im Alten Testament Beweise zu finden. Für die Trinität sieht er Belegstellen in Genesis 4,26; Ps. 33,9; Job 9,8; 38,14.[5]) Am meisten muß in dieser Hinsicht auffallen, daß er selbst kleinste Einzelheiten im Leben Jesu aus dem Alten Testamente nachweist.[6]) Die Absicht, mit dieser Exegese die Haltung der Juden zu tadeln, ist offensichtlich. Wieweit er die Stellen als eigentliche Prophezeiungen auffaßt und

---

der Exegeten damaliger Zeit, und zwar folgt er den Prinzipien der Antiochenischen Schule“. Mayer, S. 319.

[1]) 6,17. [2]) 13,8,21; 14,11; 17,10. [3]) 2,1. [4]) 1,6.
[5]) 11,23. [6]) Die Kat. 11—14 sind voll Zitate aus dem A. T.

wie weit er meint, daß sie als solche bereits im Alten Bunde verstanden wurden, sagt er nicht. Man möchte indes doch oft meinen, Cyrill wollte post factum das Alte Testament im Lichte des Neuen auslegen.

Ähnlich wie der Katechet beim Rückblick in die Vergangenheit schon die meisten Tatsachen des Neuen Bundes vorausverkündet sah, findet er auch, daß eine Reihe eschatologischer Prophezeiungen schon erfüllt seien. Schon sind falsche Christus erstanden,[1]) gerade jetzt wütet der Krieg,[2]) der Bruderhaß ist sogar bis unter die Bischöfe gedrungen,[3]) die Liebe vieler ist erkaltet,[4]) das Evangelium ist fast auf dem ganzen Erdkreis verkündet,[5]) die Einheit des Glaubens ist zerrissen.[6]) Aber trotzdem bewahrt Cyrill auch bei diesem Ausblick den nüchternen Sinn: „Dieses soll zwar gesagt sein, aber ferne sei es, daß es zu unserer Zeit in Erfüllung gehe. Laßt uns jedoch auf der Hut sein.“[7])

Der Umstand, daß Cyrill die Schrift nicht nach dem hebräischen Urtext zitiert, interessiert uns hier weniger als die andere Tatsache, daß die Schrifttexte nicht immer genau sind.[8]) Das kommt daher, daß er sehr oft ohne lange Vorbereitung spricht und jedenfalls im Fluß der Rede drin auf nicht prämeditierte Texte stößt. Die Argumentationskraft erfährt aber dadurch nicht viel oder keinen Eintrag.

c) Die theologische Terminologie.

Im Anschluß an die Untersuchung über die Methode Cyrills mag auch seine Terminologie näher geprüft werden.

Das Urteil Tixeronts: „Tous les critiques ont remarqué que, avant le concil de Nicée, le langage théologique sur la Trinité était imparfait,“[9]) ist nicht so zu verstehen, daß seit der ersten ökumenischen Synode bestimmte Termini mit ganz genauer Prägung in Umlauf waren und nun allgemein im gleichen Sinne von allen angewendet wurden. Auch nach dem Konzil von 325 war der theologische Sprach-

---

[1]) 15,5. [2]) 15,6. [3]) 15,7. [4]) 15,7.
[5]) 15,8. [6]) 15,9. [7]) 15,18.
[8]) Touttée, Diss. II, Nr. 37 und Nr. 40.
[9]) Histoire des Dogmes, I, 309.

gebrauch nicht endgültig fixiert. Athanasius hat im Kampfe um das ὁμοούσιος mit diesem Umstand auch gerechnet und verlangte nur Übereinstimmung in der Lehre, wenn dann auch der Ausdruck, in den man den Lehrinhalt goß, mit seinem Ausdruck nicht wörtlich übereinstimmte.[1])

Daß die Terminologie nur langsam sich bildete, hängt von zwei Schwierigkeiten ab. Der griechische Orient und der lateinische Okzident mußten hier zusammenarbeiten. Wörtliche Übertragung aus der einen in die andere Sprache war oft unmöglich. Man denke nur an den Sinn, den ὑπόστασις schließlich erhielt und die wörtliche Übersetzung mit Substantia. Überdies konnte man die philosophische Nomenklatur nicht taliter qualiter annehmen, da auch sie in den verschiedenen Schulen eine verschiedene war und in der Theologie auf Dogmen angewendet werden mußte, die völlig neue Ideen boten. Daraus ergiebt sich die Notwendigkeit, bei der Untersuchung der Doktrin eines Autors aus dieser Periode der werdenden Theologie die Termini eingehender zu prüfen.

Es würde zu weit abseits führen und gehört nicht in den Rahmen vorliegender Arbeit, die gesamte Terminologie Cyrills zu behandeln. Ich beschränke mich auf die Termini, die zu seiner Zeit am häufigsten gebraucht wurden, um die Lehre des Nicänums darzustellen.

1. Ὑπόστασις. Der Ausdruck bezeichnet:

a) Das, was Bestand hat, was existiert.

Im Gegensatz dazu steht das Wort, das ausgesprochen, verklingt und in sich nicht mehr existiert.[2]) In uns ist der Geist etwas für sich Bestehendes (ἐνυπόστατος), aber das Wort, das wir aussprechen, geht verloren, existiert nicht mehr, wenn wir es ausgesprochen haben, es wird in Luft aufgelöst.[3]) Der Hl. Geist wird nicht von den Lippen des Vaters und Sohnes ausgesprochen oder gehaucht, auch nicht

---

[1]) „Ce grand lutteur (St. Athanasius) n'est pas autant qu'on l'a dit, l'esclave ou l'inflexible champion d'un mot; c'est au contraire un génie très souple qui voit les idées sous les mots et qui excelle au besoin à manier les hommes comme les idées.“ Tixeront II, 5.

[2]) 4,8. [3]) 11,10.

in Luft aufgelöst, sondern ist etwas Bestehendes, Bleibendes, ἐνυπόστατος.[1])

Der Logos ist wohl auch ein Wort, aber nicht so, wie unser gesprochenes Wort, sondern ein bleibendes, bestehendes, ἐνυπόστατον, und ist vom Vater als in sich bestehend gezeugt worden, ἐν ὑποστάσει (11,10).

b) Stoff, Materie, die mit vegetativem und animalischem Leben begabten Wesen.

Daß der Mensch nach dem Tode abermals zum Leben erstehen kann, auch wenn nur mehr armselige Reste übrig sind, macht Cyrill klar durch den Hinweis darauf, daß der Mensch ja auch aus unscheinbarer Materie entstanden: ἐκ ποίας δὲ σμικροτάτης καὶ εὐτελεστάτης ὑποστάσεως (4,30). Das Eis ist eine wässrige ὑπόστασις (9,9).

Ein Teil unserer Nahrung ist für unsere Hypostase, d. h. für die Erhaltung und Erneuerung unseres Lebens bestimmt (4,22). Aus der Kenntnis der eigenen Hypostase kann der Mensch zur Kenntnis des Schöpfers vordringen. Und worin besteht diese Hypostase? Im Körper, an dem nichts zu tadeln ist, der aufs zweckmäßigste eingerichtet ist und sich entfaltet und entwickelt, ohne daß man auf die einzelnen Stadien dieses Wachstums aufmerksam wird (9,15). Vom höheren, geistigen Leben ist hier nicht die Rede. Ὑπόστασις ist also hier das gesamte, wunderbare organische Leben des Menschen, das Leben, wie es von den Sinnen verfolgt werden kann.[2])

c) Natur, Wesen. Um die Größe Gottes darzulegen, würde es nicht genügen, wenn ich ganz Sprache würde, also mein eigenstes ganzes Sein, ὅλην τὴν ὑπόστασιν, umwandeln würde in Sprache (6,10). Nicht nur der Leib ist eine Hypostase, auch die Seele nennt Cyrill so (4,20). Tut sie Böses,

---

[1]) 17,5.

[2]) A. Michel, in Dictionnaire de Théologie catholique s. v. Hypostase, Col. 369 bemerkt, daß ὑπόστασις im gleichen Sinne, wie Cyrill das Wort hier gebraucht, schon von Aristoteles verwendet wurde, und daß dieser Sinn der ursprüngliche ist; „Ὑπόστασις signifie simplement ce qui est réalité objective, consistante, par opposition à ce qui n'est que phénomène subjectif ou illusoire".

so verdichtet sich das gewissermaßen, und daher kann man auch von einer Hypostase des Bösen reden (3,7). Darunter versteht Cyrill wohl die Gesamtheit alles dessen, was mit der Sünde in Zusammenhang steht, besonders ihre wahrnehmbaren Folgen.

Christus heißt Löwe. Mit welchem Recht? Das Tertium comparationis besteht in dem „königlichen Etwas" des Löwen und in der zähen Kraft seiner ὑπόστασις. Hier wird man also ὑπόστασις mit Natur übersetzen müssen (10,3).

Auch in Gott ist eine Hypostase. Sie zu erkennen sind wir aber nicht in der Lage. Die Erde vermag nicht sie auszusprechen (11,11). Sie ist das tiefst innere Göttliche. Wenn unser Geist nicht einmal ein Abbild Gottes zu formen imstande ist, sollte er dann bis auf die ὑπόστασις, das eigentlich Göttliche, auf sein Wesen vordringen?[1]) Diese göttliche Hypostase umschreibt Cyrill: „Er hat nicht in einer Beziehung mehr, in einer andern weniger, sondern er ist sich in allem selbst gleich. Nicht bloß groß an Liebe zu den Menschen und klein an Weisheit, sondern seine Weisheit und Liebe sind gleich mächtig. Nicht auf der einen Seite sehend und auf der andern Seite des Gesichtes beraubt, sondern er ist ganz Auge und ganz Gehör und ganz Verstand. Nicht, wie wir, zum Teil erkennend und zum Teil nicht erkennend; das wäre gotteslästerliche Rede und der göttlichen Hypostase nicht würdig."[2]) In der heutigen Terminologie müßte man hier jedenfalls „Wesen" resp. „Wesenheit" einsetzen.[3]) Die nämliche Auffassung finden wir auch wieder, wenn Cyrill vom Hl. Geiste spricht: „Wir wollen nur einiges vom Hl. Geiste sagen, nicht zwar genau seine Hypostase erklären, denn das ist nicht möglich."[4])

Cyrill hat hier keineswegs eine rein persönliche Auffassung des Terminus ὑπόστασις bekundet. Auch das Nicänum gebrauchte ὑπόστασις und οὐσία noch identisch.[5])

---

[1]) 6,7. [2]) 6,7.

[3]) „Cyrillus item Hierosolymitanus Catechesi sexta, cum ait, Deum esse multinominem et omnipotentem et uniusmodi hypostasis, et in eadem pagina bis eandem vocem repetens, ad essentiam refert." Petavius, De Trin. L. IV, 1,7. [4]) 16,5. [5]) Nager, S. 35.

2. Φύσις.

Vielfach im gleichen Sinne wie ὑπόστασις verwendet Cyrill auch den Terminus φύσις. Wir finden ihn als Bezeichnung für:

a) Stoff, Materie. Aus der flüssigen φύσις der Gewässer ist der feste Himmel geformt worden.[1]) Aus der einen φύσις des Baumes wird ein Teil zum Blätterdach, ein anderer zu Früchten.[2]) Aus dem Wasser bildet sich Schnee wie Wolle, dann wieder dient es dem, der die Nebel gleich Asche ausstreut, dann wieder wird es zum steinigen Hagel, und doch ist seine φύσις nur eine.

b) Natur, das Prinzip des Handelns. Die φύσις der Dinge soll man betrachten, wie z. B. Getreide gesät wird, der Same verfault gleichsam und kann nicht mehr genossen werden. Aber aus dem Verfaulten erhebt sich die Pflanze.[3]) Etwas Großes und ὑπὲρ φύσιν ist die Auferweckung des Lazarus, d. h. sie übersteigt die menschliche Natur.[4]) Die Verwandlung des Stabes in der Hand Moses' war außernatürlich: παρὰ φύσιν.[5]) Unsere φύσις ist beschränkt, sie hat ihre Gesetze und Schranken, daher ist auch des Menschen Handeln bestimmt, beschränkt. Es ist der sterblichen φύσις ganz und gar unmöglich, die göttliche Monarchie zu erkennen.[6])

Man kann auch von einer Naturnotwendigkeit sprechen, denn die φύσις hat, wie ihre Schranken so auch ihre Gesetze und dementsprechend muß sie tätig sein und anders handeln kann sie nicht. „Das Lamm ist sanftmütig, aber noch nie ist eines wegen dieser Sanftmut gekrönt worden, weil ihm die Sanftmut nicht aus freier Wahl, sondern von Natur aus, ἐκ φύσεως innewohnt.“ [7]) Wenn man von Natur (φύσις) und nicht aus freiem Willen das Rechte tut, warum würde dann Gott unaussprechliche Kronen bereiten?[8]) Die Sünde ist nichts Naturnotwendiges (φύσις), der Teufel war gut erschaffen, ist aber aus freiem Willen geworden, was er ist.[9])

---

[1]) 9,5. [2]) 9,10. [3]) 18,6. [4]) 13,1. [5]) 18,12.
[6]) 7,1; 6,2. [7]) 4,21. [8]) 4,21. [9]) 2,4.

φύσις wird also nicht nur von leiblichen Dingen ausgesagt, alles Geschaffene hat eine φύσις; die gesamte erschaffene Natur vermag aber Gott nicht zu erkennen.[1])

Aber auch der Schöpfer selbst hat eine φύσις. Körperliche Augen können sie nicht sehen;[2]) sie kann überhaupt von den Geschöpfen nicht voll und ganz erfaßt werden.[3]) „Wenn du aber die Natur dessen, der gezeugt hat, nicht ausdenken kannst, so forsche nicht vorwitzig der Art und Weise nach, wie der Gezeugte gezeugt wird.“ [4]) Cyrill braucht also hier φύσις im gleichen Sinne wie oben ὑπόστασις. Auch Athanasius verwendete φύσις in diesem Sinne.[5])

Auffallend ist, wie oft Cyrill von φύσις spricht, wenn er die Vater- resp. Sohnschaft Gottes behandelt. „Wenn du von einem Sohne hörst, so meine nicht einen Adoptivsohn, sondern einen natürlichen Sohn (φυσικὸν υἱὸν).“ [6]) Es ist also Gott zwar Vater von vielen in uneigentlichem Sinne; aber in Natur und in Wahrheit (φύσει καὶ ἀληθείᾳ) nur Vater eines einzigen, des eingeborenen Sohnes.“ [7]) Naturhaft ist auch Christi Herrschaft. Herr-sein kommt ihm zu, nicht ἐκ προκοπῆς, sondern ἐκ φύσεως. [8]) Naturhaft ist auch die Heiligkeit Christ: φύσει ἅγιος.[9]) Cyrill setzt in allen diesen Stellen φύσις, φυσικῶς in einen Gegensatz. Aus dieser Antithese können wir den Sinn eruieren, den Cyrill mit φύσις wiedergeben will. Christus ist Sohn des Vaters nicht im übertragenen Sinne, wie etwa Paulus sagt, daß er die Korinther gezeugt, denen er das Evangelium gepredigt hat.[10]) Christus kann Gott seinen Vater nennen ohne Mißbrauch des Wortes (also nicht καταχρηστικῶς). Mißbrauch aber kann man nur mit Dingen treiben, die man nicht so gebraucht wie ihre Natur es verlangt. Mißbrauch ist ganz ausgeschlossen, wenn alles, was in einem Dinge liegt, so gebraucht wird, wie es der Natur, der Wesenheit dieses Dinges entspricht. Alles, was somit den Begriff der Vaterschaft konstituiert, ist auch in Gott zu finden. Gott ist somit wirklicher, wahrer Vater. Christus ist nicht Adoptivsohn. Zur

---

[1]) 11,11. [2]) 9,1. [3]) 9,3. [4]) 11,19.
[5]) Tom. ad Antioch. 6. [6]) 11,2. [7]) 7,5.
[8]) 10,5. [9]) 5 M 19. [10]) 11,9.

Adoption, θέσις, ist, wie schon im Namen liegt, eine Anordnung, ein Willensakt erfordert. Wird die Verfügung, wodurch die Adoption erfolgte, rückgängig gemacht, so fällt auch die Sohnschaft wieder dahin. Christus ist nicht durch einen derartigen Akt des Willens Sohn Gottes geworden. Er war immer Gottes Sohn und wird die Sohnschaft unveränderlich bewahren.[1]) Er ist naturnotwendig Gottes Sohn, seinem Wesen nach Gottes Sohn, und folglich ist der Vater ebenfalls naturnotwendig Vater. Cyrill hat hier die Auffassung des Arianismus und Theodotianismus mit einem philosophischen Terminus sehr markant widerlegt.

Auch hier hat Cyrill die Terminologie seiner Zeit getreu gewahrt. Ganz allgemein bemerkt Petavius: „Duae sunt significationes τοῦ φύσεως, altera ut sit idem cum οὐσία, ut apud Latinos natura et essentia... altera ut sit id, quod re ipsa, non opinione aut specie tenus exstat.“ [2])

3. In einem eigentümlichen Sinne braucht Cyrill den Terminus ὑποκείμενον. Offensichtlich hat er die Häresie der Sabellianer im Auge, wenn er warnt: „Damit dich also die Vielheit der Namen nicht glauben mache, es gebe viele Söhne, dann auch wegen der Irrtümer der Häretiker, die sagen, ein anderer sei Christus, ein anderer Jesus, ein anderer die Türe usw., so stellt dich zum voraus der Glaube dagegen sicher, der ganz recht sagt: An einen Herrn Jesus Christus.“ [3]) Alle diese Namen, die Christus führt, z. B. Sohn des Menschen, Herr, Jesus, Sohn etc. kommen ein und demselben Jesus Christus zu. Zweifelsohne hat hier Cyrill die Einheit der Person im Auge, die alle diese προσηγορίαι eint, und dieses Einheit gebende nennt Cyrill nun ὑποκείμενον. [4])

4. Wir finden zwar bei Cyrill den klassischen Terminus für Person: πρόσωπον ebenfalls, aber nur in Zusammensetzungen; so das eine Mal in Verbindung mit ὅμοιος als: ὁμοιοπρόσωπον.[5]) Der Katechet behandelt dort die Motive

---

[1]) 10,5. [2]) Petavius, De Trinitate, Lb. IV.2 3.
[3]) 10,4. [4]) l. c.
[5]) 12,14.

der Inkarnation und führt aus, daß der Mensch den Anblick Gottes nicht ertragen könnte, daß Gott daher Menschengestalt annahm, um so den Menschen unterrichten zu können. Denn der Mensch wolle von einem Wesen unterrichtet werden, das ihm gleich sei. Ein solches Wesen nennt Cyrill ὁμοιοπρόσωπον. In Kat. 17,19 verwendet der Katechet dieses Wort in enger Anlehnung an die Schrift, z. B. Röm. 2,11; Gal. 2,6. Er führt den Gedanken aus, daß der Hl. Geist ohne Ansehen der Person ausgegossen werde. Den Grund davon gibt er an: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀπροσωπόληπτόν ἐστιν. Der Terminus hat hier noch viel von seiner ursprünglichen Bedeutung: Antlitz, Aussehen bewahrt.

5. Auch der vielumstrittene Ausdruck οὐσία findet sich bei Cyrill. Anlaß davon zu reden gab ihm die Bitte des Vater Unsers: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν. Cyrill bezieht diese Bitte auf die Eucharistie. Diese ist deshalb ein ἄρτος ἐπιούσιος, weil sie bis auf die οὐσία τῆς ψυχῆς wirkt. Die gewöhnliche Nahrung wird auf unsere ὑπόστασις geordnet. Auch die Seele hat eine ὑπόστασις, dennoch braucht Cyrill hier nicht diesen Ausdruck, und doch muß hier οὐσία Wesen bezeichnen, das tiefst Innere der Seele.

Aus dieser Untersuchung über die Terminologie Cyrills ergibt sich:

1. daß Cyrill sich nicht gescheut hat, zur Erklärung und zum tieferen Verständnis der geoffenbarten Wahrheiten, wie sie in der Hl. Schrift niedergelegt sind, auch nichtskripturistische Termini anzuwenden,

2. daß Cyrill im Allgemeinen die verschiedenen philosophischen Fachausdrücke im gleichen Sinne nimmt, wie die übrigen Kirchenväter. Freilich suchen wir in den Katechesen umsonst eine Darlegung und Erörterung der Terminologie. Das war niemals die Absicht und Aufgabe des Katecheten. Es ist daher schwer, in jedem Falle genau festzustellen, wie Cyrill das betreffende Wort selbst verstand,

3. daß es unendlich schwer war für die Kirchenväter des vierten Jahrhunderts, die tiefen theologischen Gedanken eindeutig und knapp auszudrücken.

d) Cyrills allgemeine Geistesrichtung.

Aus diesen Untersuchungen und aus den Katechesen überhaupt können wir die Eigenart und individuelle Geistesprägung Cyrills herauslesen. Er ist der glaubensstarke Hirte seiner Herde, der im engsten Anschluß an die Kirche die Wahrheit findet. Er ist ein positiv gerichteter Theologe und schätzt daher die Hl. Schrift überaus hoch. Aber keineswegs läßt er sie allein gelten, ihre Auslegung muß mit der Tradition übereinstimmen und darf nicht eine willkürliche sein. Gerade hier offenbart Cyrill auch kritischen Geist und weise Mäßigung. Neuerungen gegenüber ist er sehr vorsichtig (10,16).

Er ist ein Mann von glühender Wahrheitsliebe und heißem Wissensdurst. Wir sind oben wiederholt seinen Ermunterungen, die Hl. Schrift zu lesen, begegnet. Die Wahrheit des Glaubens geht ihm über alles; sie ist der größte Besitz (4,2). Sie tiefer zu erfassen ist der Zweck jeglichen Studiums. Um sie rein zu bewahren, scheut sich Cyrill nicht, die irrigen Ansichten der Gegner genau kennen zu lernen. Bezeichnend ist der Grundsatz, den er selbst vorlegt: Viel besser ist es, die ungereimten Lehren Anderer in deren Widerlegung zu hören, als aus Unkenntnis in sie zu fallen. Viel besser ist es für dich, den Schmutz zu kennen, um ihn zu hassen, als ihn nicht zu kennen und hineinzufallen (6,13). Es kann daher gar nicht auffallen, wenn Cyrill sich als allseitigen Kenner der heidnischen und häretischen Doktrinen ausweist. Er selbst gesteht: daß er die Abwege der gottesleugnerischen Häretiker verfolgt habe (7,1).

Über die Quellen, aus denen er schöpfte, sagt Cyrill nicht viel. Von kirchlichen Schriftstellern zitiert er Clemens Rom. (18,8) und Irenäus „Adv. Haereses“ (16,6). Es scheint, daß ihm die lateinische Literatur fremd war; nichts läßt auf Kenntnis derselben schließen. Touttée bemerkt zwar zu Kat. 12,27, daß die Fabeln von Deukalion und Pyrrha in Ovids Metamorphosen vorkommen. Allein Ovid selbst ließ sich von griechischen Poeten inspirieren und hat jedenfalls

auch diese Vorwürfe bei den Griechen gefunden,[1]) sodaß es durchaus nicht notwendig ist anzunehmen, Cyrill hätte diese Fabeln nur aus Ovid gekannt. Auch von Irenäus konnte Cyrill noch den Urtext in Händen haben.[2]) Die Ausführungen über die Manichäer in der sechsten Katechese soll Cyrill nach Harnack aus den Acta Archelai geschöpft haben. Auch sie waren ihm in griechischer Sprache zugänglich.[3]) Cyrill war somit für seine Logoslehre sehr wahrscheinlich einzig auf nicht lateinische Quellen angewiesen. Wir werden noch sehen, daß am Zustandekommen der Häresie der enge, anthropomorphische Geist mitschuldig war. Bei Cyrill finden wir wiederholt Stellen, wo er sich bemüht, in seinen Zuhörern Ideen zu wecken, die losgelöst sind von den akzidentellen Schlacken des Menschlichen und Geschöpflichen. „Wenn du von einem zeugenden Gotte hörst, falle nicht in eine körperliche Ansicht hinab, vermute auch nicht, daß es eine der Zerstörung unterworfene Generatio sei“ (11,7). „Glaube also nicht, daß diese Geburt eine menschliche sei, noch etwa derart, wie Abraham den Isaak zeugte“ (11,8). „Es zeugte ihn also der Vater, aber nicht so wie einer unter den Menschen sich das denken möchte, sondern so, wie er allein es weiß“ (11,11). So löst Cyrill Element um Element der irdischen, kreatürlichen Zeugung, um den Begriff der göttlichen Zeugung wenigstens einigermaßen klar zu machen. Ähnlich geht er auch vor in der Darlegung seiner Lehre über den Hl. Geist. „Weil jedoch vom Geiste ohne nähere Bestimmung Vieles

---

[1]) „Là (in den Metamorphosen) comme ailleurs il a pu consulter, en certains endroits des poèmes fameux, qu'il a pris, pour la circonstance, sur les rayons de sa bibliothèque, mais surtout il a tiré parti de sa mémoire, très richement ornée, dès sa plus tendre enfance, de tout ce que la Grèce avait produit de plus parfait dans tous les genres“. Lafaye, Les Metamorphoses d'Ovide. Paris 1904 (Ed. Alcan), p. 238.

[2]) Leider ist dieses Werk (des Iren.) nicht im griechischen Urtext auf uns gekommen, sondern nur in einer lateinischen Übersetzung, die wahrscheinlich erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. in Nordafrika gefertigt worden ist. Bardenhewer, Patrologie, S. 97

[3]) Harnack, Dogmengeschichte, II, 515.

und Verschiedenes in den göttlichen Schriften geschrieben steht und zu fürchten ist, es möchte vielleicht einer in Verwirrung kommen, indem er nicht weiß, von welchem Geiste eine Schriftstelle handle, so wird es sich der Mühe lohnen, jetzt festzustellen, von welchem Geiste die Schrift sagt, daß er der heilige ist.“ Abschließend mahnt er: „Siehe also zu, wenn du das hörst, daß du nicht wegen der Gleichheit des Namens den einen für den andern nimmst“ (16,13).

Wir sahen bereits oben (Terminologie), wie Cyrill fürchtet, die Namen λόγος und πνεῦμα möchten den Gedanken nahe legen, Christus und der Hl. Geist seien nicht subsistierend, und wie er dieser Auffassung zuvorkommt. Eine ähnliche Ausscheidung der Begriffe nimmt Cyrill auch vor in seiner Einleitung zur Katechese über den Glauben (5,3).

Aus alle dem erhellt sattsam, daß Cyrill gar wohl unterscheiden konnte und daß er das für höchst notwendig hielt, um vom Irrtum fern zu bleiben. Mit diesem Scharfblick verbindet er auch Weitblick. Sehr interessant ist in dieser Hinsicht Kat. 6,13, wo er den Polytheismus widerlegt, indem er aus dem obersten Satze: „Die Häretiker wagten es zu sagen, es gebe zwei Götter und zwei Quellen für das Gute und das Böse, und beide seien ungezeugt“ Konsequenz um Konsequenz zieht, bis die ganze Lehre in ihrer Absurdität klargelegt ist.

Voreingenommenheit, wie sie bei den Juden und Samaritern vorkommt, hält Cyrill für unwürdig, und unverständlich ist es ihm, daß sie bei ihren veralteten Doktrinen verbleiben können. Der Unwille darüber kommt fast bei jeder Zurückweisung ihrer Ansichten zum Durchbruch, besonders Kat. 18,3, wo er ausruft: „O ihr Samariter, ihr unverständigsten von allen Menschen.“

Cyrill erscheint uns daher als ein kirchlicher, aber durchaus selbständiger Charakter, ohne Parteileidenschaft und Vorurteile, wie sie gerade die führenden Geister jener Zeit so oft verblendeten, als ein ernster und nimmermüder Forscher. Gerade deswegen verdient auch seine Logoslehre

unser Interesse. Um aber diese gerecht beurteilen zu können, müssen wir wissen, wie weit die theologischen Erörterungen über den Logos und sein Erlösungswerk zur Zeit Cyrills gediehen waren.

I. Abschnitt.

Das vorweltliche Sein des Logos.

1. Kapitel.

Die Entwicklung der Logoslehre bis Cyrill.

1. Der Sabellianismus.

Das Problem, mit dem wir uns hier beschäftigen, versetzt uns mitten in die Zeit der werdenden Theologie. Das friedliche Unternehmen des Origenes, auf dem Wege schulmäßiger Spekulation ohne polemischen Einschlag ein System der kirchlichen Lehren aufzustellen, fand weithin aufrichtigen und zähen Anklang, aber dann auch ebenso entschieden Ablehnung und Zurückweisung. Nicht ein einzelner sollte das kirchliche Lehrgebäude aufführen. In jahrhundertlangem Kampfe sollte Quader um Quader eingefügt werden. Es läßt sich nur schwer, und hin und wieder wohl gar nicht historisch nachweisen, in wieweit ein kausaler Nexus alle die Haupt- und die mannigfaltigen Nebenströmungen verbindet, die mitwirkten zur endgültigen Formulierung der verschiedenen Lehren.

Ohne den unmittelbaren organischen Zusammenhang mit der früheren Zeit zu sehen, begegnen wir am Ausgang des zweiten Jahrhunderts dem byzantinischen Lederhändler Theodot in Rom. Der Zeit nach wenigstens ist seine Lehre der Ausgangspunkt einer langen und fruchtbaren Entwicklung. Für Theodot ist Jesus nur ein gewöhnlicher Mensch, der aber religiöser lebte denn die andern. Bei der Taufe im Jordan stieg der Christus auf ihn nieder und gab ihm die Kraft, seine Mission auszuführen.[1]) Durch des Theodots Schüler Artemon kam diese Irrlehre hinüber nach Antiochien.

---

[1]) Tixeront, I, 350—352.

Zweifelsohne hat Theodot die Einheit in Gott gewahrt und insofern könnte man seine Ansicht unter „Monarchianismus“ subsumieren. Indes wäre diese Denomination nicht historisch und entspräche auch nicht dem, was Theodot mit seiner Lehre bezweckte.[1])

Die ausgesprochene Absicht, die Einheit in Gott zu halten („Monarchiam tenemus“) und zugleich die volle Gottheit Christi zu retten, finden wir bei kleinasiatischen Theologen.[2]) Sie sind in der Geschichte unter verschiedenen Namen bekannt. Nach Tertullian[3]) heißen sie Monarchiani. Auch Patripassiani werden sie genannt. In der orientalischen Literatur werden sie angeführt als Noetianer, Sabellianer, Hyopatores.[4]) Auch Modalisten heißen sie. Die Vertreter sind Noet aus Smyrna, Praxeas, Epigon, Kleomenes und Sabellius. Die Lehre dieser Theologen ist uns nur aus indirekten Quellen, aus den Widerlegungen ihrer Gegner bekannt.

Nicht das trinitarische Problem war es, das die Monarchianer beschäftigte. Die obschwebende Frage war vorläufig die: wie ist es möglich, trotz strengem Monotheismus die ungeschmälerte Gottheit in Christus zu halten. Man merkt hier deutlich die Nachwehen der Theodotianischen Ansichten. Erst später ist dann auch ex professo von der Person des Hl. Geistes die Rede.

Ausgangspunkt des monarchianischen Systems sind zwei Tatsachen und mehrere Aussprüche der Hl. Schrift. Die beiden Tatsachen, daß Gott im Alten Bunde wiederholt erschienen ist und weiter, daß in der Fülle der Zeit Gott Mensch geworden, konnten und wollten sie nicht in Abrede stellen. Auf der andern Seite sagt die Schrift wiederholt, Gott sei invisibilis, incomprehensibilis, ingenitus und immortalis. In Christus aber war Gott sichtbar geworden und hatte den Tod erlitten.

---

[1]) l. c. p. 348.

[2]) Eundem et patrem et filium credendum putaverunt, ut unum deum vindicent. Tertullian, Adv. Prax. 19.

[3]) Adv. Prax. 10, p. 240.

[4]) Hergenröther-Kirsch, Kirchengeschichte, I, 274.

Das „daß" lag klar zu Tage, das „wie" erklärten sie also: Es gibt nur einen Gott. Er ist der Schöpfer von Allem.[1]) Dieser eine Gott ist, als es ihm gefiel, den gerechten Menschen des Alten Bundes erschienen.[2]) Er ist daher, wenn er nicht erscheint, unsichtbar, wenn er aber erscheint, sichtbar; unerfaßbar, wenn er nicht erfaßt werden will, erfaßbar, wenn er erfaßt wird.[3]) Man sieht hier bereits ein willkürliches Spielen mit Begriffen. Nicht anders erklären sie auch die Inkarnation: Sic eadem ratione ... non genitus et genitus, immortalis et mortalis.[4]) Dieser eine Gott hat geboren werden wollen und ist Sohn, sein eigener Sohn geworden.[5]) Also der Vater ist es, der im Fleische erschienen: Ipsum .. patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum denique ipsum esse Jesum Christum.[6]) Der gleiche Gedanke kehrt auch in der „Homilie" gegen Noet wieder [7]) und dort finden wir in syllogistische Form gegossen den Ausgangspunkt der ganzen Sabellianischen Spekulation: Wenn wir Christum als Gott bekennen, ist er also selbst Vater, wenn er Gott ist. Gelitten aber hat der Gott Christus. Also hat der Vater gelitten.

Nach Tertullian trieb man diese Theologen mit ihrer Spekulation bald schon in die Enge.[8]) Man wies ihnen aus der Schrift nach, daß zwischen Vater und Sohn trotz der Ungetrenntheit ein Unterschied bestehe.

Die Monarchianer bauten daher ihre Doktrin weiter aus: „Ut aeque in una persona utrumque distinguant, patrem et filium, dicentes filium carnem esse, id est hominem, id est Jesum, patrem autem spiritum, id est deum, id est Chri-

---

[1]) Philosophumena, 9,10 und 10,27 (S. 244 f. und 283).

[2]) l. c. 9,10. [3]) l. c. und 10,27. [4]) l. c. 9,10.

[5]) „Ὅτε μὲν οὖν μὴ γεγένητο ὁ πατήρ, δικαίως πατὴρ προσηγόρευτο ὅτε δὲ ἠὐδόκησε γένεσιν ὑπομεῖναι, γενηθεὶς ὁ υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ, οὐχ ἑτέρου. Οὕτως γὰρ δοκεῖ μοναρχίαν συνιστᾶν, ἓν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον, οὐχ ἕτερον ἐξ ἑτέρου, ἀλλ' αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ, ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπήν. Philosophumena 9,10.

[6]) Adv. Prax. 1, p. 227.

[7]) Contra Noetum 2, Migne: P. G. 10, 805.

[8]) Adv. Prax. 27, S. 279—282.

stum."[1]) Daraus ergab sich dann die neue Formel: „Filius sic quidem patitur, pater vero compatitur."[2])

„In welcher Weise diese Monarchianer die menschliche σάρξ Jesu gefaßt und welche Bedeutung sie ihr gegeben haben, erfahren wir nicht."[3]) Der Logosspekulation folgte also noch keine christologische Untersuchung.

Mit dieser Darlegung war das vorgelegte Problem nicht gelöst. Tertullian müßte nicht Tertullian sein, wenn er auf diese Scheiterung des Unternehmens nicht aufmerksam gemacht hätte: „Qui unum eundemque contendunt patrem et filium, jam incipiunt dividere illos potius quam unare. Si enim alius est Jesus, alius Christus, alius erit filius, alius pater, quia filius Jesus et pater Christus."[4]) Diese innere Haltlosigkeit hätte sich auch ohne Angriffe auf das Lehrsystem von außen in kurzem offenbaren müssen.

Der Monarchianismus bedeutete aber für die Orthodoxie eine zweifache Gefahr. Durch die übermäßige Betonung der Einheit in Gott ward er zur Häresie. Wo immer nun in der Folgezeit in einer Lehrformel das Moment der Einheit scharf betont wurde, witterte man alsbald sabellianische Ideen. Diese Furcht vor der Häresie machte sich besonders geltend, als das Nicänum definierte, der Sohn sei dem Vater ὁμοούσιος. Bei der wechselnden Bedeutung der erst im Werden begriffenen theologischen Terminologie war diese Furcht noch weit eher möglich.

Die andere Gefahr lag in der Abwehr des Monarchianismus. Wiederholt hatten dessen Gegner den Einwurf auf Ditheismus abzuweisen und da gingen einzelne hin und wieder so weit, daß sie dem Subordinatianismus Zugeständnisse machten. Abgesehen von vielen unklaren Wendungen nehme man nur Tertullian:[5]) Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio. Ähnliche Wendungen kehren in der gleichen Schrift wieder.[6]) Wir haben darin

---

[1]) l. c. 27, p. 279 f. [2]) l. c. 29, p. 286.
[3]) Harnack, Dogmengeschichte I, 746.
[4]) Adv. Prax. 27, p. 280.
[5]) Adv. Prax. 9, p. 239.
[6]) cf. Cpl. 14 und 26, p. 250 f. und p. 277 ff.

bereits die Keime zu einer neuen Irrlehre, die einst den Orient und Okzident spaltete. Es ist der Arianismus.

2. Der Arianismus.

Kein Lehrsystem ist das Werk eines einzelnen. Auch zum Arianismus reichten sich Philosophen und Theologen der Vorzeit Bausteine. Arius brachte den Bau zum Abschluß.

Es ist nicht Ziel der vorliegenden Arbeit, die reichverzweigte Geschichte der Arianischen Häresie darzulegen. Uns interessiert hier zumeist die Lehre.

Arius bezeichnet sich und seine Anhänger als Schüler Lukians von Antiochien.[1]) Ob der Terminus wörtlich zu fassen ist, bleibt dahin gestellt. Jedenfalls hat er dessen Ideen in sich aufgenommen. Damit wird auch die Geistesrichtung der Antiochenischen Theologenschule im Arianismus sich geltend machen. In der Tat ist es Athanasius selbst, der den Arianern vorwirft, sie teilten die Lehre mit dem Antiochenischen Schulhaupte Paul von Samosata.[2]) Lukian ist also als Mittelglied zu betrachten.

Wir haben oben (S. 39) bereits gesehen, daß Theodots Adoptianismus durch Artemon aus Rom nach Antiochien übertragen wurde. Auch die Lehre des ehemaligen Lederhändlers sollte ein befruchtender Keim werden für die neue Häresie.[3])

Der Grund aber, warum diese alte Lehre gerade jetzt abermals aktuell wurde, ist die erwachende Opposition gegen den Monarchianismus. Wir finden bei Sokrates[4]) ausdrücklich die Bemerkung, daß sich Arius zum Widerstand gegen seinen Bischof bestimmen ließ von der Überzeugung, dieser nähere sich dem Sabellianismus.

Aus dieser Opposition heraus erklärt sich auch leicht die Lehre des Arius.

---

[1]) συλλουκιανιστά bei Epiphanius, Haeres. 69,6; Migne P. G. 42, 212 und 250.

[2]) „Quae quidem est Samosatensis sententia, quam toto vos animo amplectimini". Oratio III contra Arianos 51; De decretis 24.

[3]) „Sa doctrine n'était que l'adoptianisme de Théodote et d'Artémon savemment présenté". Tixeront, I, 463.

[4]) H. E. 1,5, I, 11.

Diese ist vor allem streng monotheistisch. „Wir kennen einen Gott, allein ungezeugt, allein ewig, allein des Ursprunges bar.“ [1]) „Dieser allein hat keinen, der ihm gleich oder ähnlich wäre oder (mit ihm) gleiche Glorie hätte.“[2]) Das Wesen dieses Gottes ist „esse ingenitum“ und dieses Merkmal kommt ihm nicht etwa zu, sofern er Vater ist, sondern sofern er Gott schlechthin ist.[3]) Daß Arius das „Ingenitum esse“ zum Wesenskonstitutiv Gottes erhebt und folglich dem Logos die Gottheit abspricht, da dieser „genitus“ ist, erklärt sich daraus, daß er zwischen schaffen und zeugen nicht unterscheidet.

Dieser eine, ewige, ungezeugte Gott hat schaffen wollen. Aber zwischen der unnahbaren Hoheit dieses Gottes und dem Geschöpf besteht eine Kluft (Philonischer Gedanke). Das Geschöpf kann nicht unmittelbar aus Gott selbst hervorgehen. Gott bedarf eines Mittlers, und das ist der Sohn, der Logos. Εἰ δὲ ὅτι μὴ ἐδύνατο τὰ λοιπὰ κτίσματα τῆς ἀκράτου χειρὸς τοῦ ἀγεννήτου (ἀγενήτου) τὴν ἐργασίαν βαστάξαι, μόνος ὁ υἱὸς ὑπὸ μόνου τοῦ Θεοῦ γέγονε τὰ δ’ ἄλλα ὡς δι’ ὑπουργοῦ καὶ βοηθοῦ τοῦ Υἱοῦ γέγονε.[4]) Die Logik führte sodann zur weiteren These: Gott hat nicht uns seinetwegen sondern ihn unseretwegen geschaffen.[5]) Es war durchaus logisch, als Arius noch weiter ging und folgerte: Nicht immer war der Sohn; sondern, da alles aus nichts ist, so ist auch der Sohn aus nichts.[6]) Das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater erklärt Arius negativ ziemlich ausführlich. Dieses Hervorgehen ist nicht in Gottes Wesen naturnotwendig begründet, der Sohn ist das Werk des freien Willens. Ausdrücklich lehnt Arius die diesbezüglichen Anschauungen des Valentinian ab, als wäre der Sohn eine προβολή des Vaters; er verwirft ebenso die Theorie der Manichäer, als wäre Christus ein μέρος ὁμοούσιος des Vaters, er will auch nichts wissen von Sabellius, der die Einheit

---

[1]) Athanas., De synodis, 16. [2]) l. c. 15.

[3]) Atzberger, S. 28.

[4]) Athanas., De decretis, 8. Statt ἀγεννήτου ist ἀγενήτου zu lesen. Vgl. Fußnote bei Migne P. G. 25, 437.

[5]) Athanas. Epist. ad episcopos Aegypti 12. [6]) l. c.

(μόνας) geteilt und gesagt hat, der nämliche sei Sohn und Vater. Endlich weist er die Meinung des Hierakas zurück, der zufolge Christus vom Vater ausgegangen wäre wie λύχνον ἀπὸ λύχνου.[1])

Durch das Hervorgehen des Sohnes wird eine Dualität in Gott hineingetragen.[2]) Aber mit nichten sind deswegen zwei Götter anzunehmen, denn der hervorgegangene Sohn — und das ist die Fundamentalthese des Arius — ist ein Geschöpf, aus nichts geschaffen.[3])

Aus dieser obersten These folgen ganz logisch die wichtigen Sätze über das Sein und Handeln des Sohnes.

Der Sohn kann unmöglich wahrer Gott sein.[4]) Gott ist er per participationem und per adoptionem.[5]) Er stammt zwar aus Gott, aber nur sofern er von Gott geschaffen ist; in keinem Sinne ist er aus Gottes Wesen.[6]) Er ist dem Vater fremd, etwas Äußerliches und ihm nicht einmal ähnlich.[7]) Der Sohn ist nicht Uridee, sondern selbst nach einer andern Idee geschaffen.[8]) Es ist ein Mißbrauch, den Sohn „Wort" zu nennen oder „Weisheit", denn er verdankt sein Sein dem Wort und der Weisheit, die in Gott ist, kraft deren Gott alles geschaffen, auch den Sohn.[9]) Der Vater hat also „Wort" und „Weisheit" in sich. Das sind jedoch unpersönliche Eigenschaften, aber es sind die eigentliche „Weisheit" und das eigentliche „Wort". Weil ein Geschöpf, ist der Logos auch nicht ewig. Er ist zwar vor der Zeit geschaffen worden, aber ehe er von Gott geschaffen wurde, existierte er noch nicht. Der Logos ist also zwischen Zeit und Ewigkeit, in einem nicht näher bestimmten Moment der Dauer ins Dasein eingetreten.

---

[1]) Athanas., De synodis, 16.
[2]) Athanas., De synodis, 15.
[3]) Athanas., Oratio II. adv. Ar. 24 Epist. ad episc. Aegypti, 12; De Synodis, 14.
[4]) Oratio I, 5 und 6. Ep. ad episc. Aeg. 12.
[5]) Or. I, adv. Ar. 6 und 9.
[6]) De sent. Dionysii 23; De Synodis 15.
[7]) Or. I 25; Socr. 1,6.
[8]) Ad episc. Aegypti 12.
[9]) Socr. 1,6, I, 15 f.

Ist der Logos einmal ins Geschöpfliche, Potentielle hinabgedrückt, so muß notwendig auch sein Handeln diesem verminderten Sein entsprechen.

Der Logos ist veränderlich, [1]) und folglich hat er wenigstens wurzelhaft die Möglichkeit zu sündigen.[2]) Der Logos hat sich für das Gute bestimmt und ist sonder Schwanken im Guten verblieben. Er ist also vermöge seines Willens — moralisch, nicht metaphysisch — unveränderlich.[3]) Gott sah indes voraus, daß sein Sohn im Guten beständig verharren werde und gab ihm daher zum voraus jene Glorie, die ihm eigentlich erst später, als Lohn für seine Tugend zugefallen wäre. [4])

Ist der Sohn dem Vater fremd, so kann jener diesen auch nicht voll und ganz kennen.[5]) Er kennt den Vater nur secundum quid; gerade so wie auch unsere Gotteskenntnis bestimmt wird von dem Maße unserer intellektuellen Fähigkeiten, so ist auch seine Kenntnis von Gott eingeengt.[6]) Ja, der Sohn vermag nicht einmal sich selbst vollends zu kennen. [7])

Arius hat sich somit mit seinem System in diametrale Opposition zu Sabellius gesetzt und den persönlichen realen Unterschied zwischen Vater und Sohn in der denkbar radikalsten Form aufgestellt. Er hat aber die große Frage, die er lösen wollte, dadurch nicht beantwortet.

Kein Zweifel, Arius hat das ganze Problem als ein theologisches aufgefaßt und es mit Hilfe der Quellen der Offenbarung lösen wollen.[8]) Daß Arius und seine Anhänger so weit von der Wahrheit abirrten, ist ihrer Exegese zuzuschreiben. Sie verraten in der Schriftauslegung ein selt-

---

[1]) Oratio I, 5,35; Ep. ad episc. Aeg. 12; De synodis, 14.
[2]) Or. I. 5.
[3]) Epist. Alexandri bei Socr. 1,6, I, 12 ff.
[4]) Oratio I contra Arianos, 5.
[5]) Athan. Ep. ad episc. Aeg. 12; De syn. 15; Oratio I,6.
[6]) Ibidem.
[7]) Ad episc. Aeg. 12; De syn. 15; Oratio I, 6 und 9.
[8]) „Nicht unabhängig von der Hl. Schrift kam Arius zu seiner Lehre. Einen solchen Vorwurf macht auch Athanasius den Arianern nie". Atzberger, S. 30.

sames Gemisch von Philosophie und krassem Anthropomorphismus. Arius stand auf der denkwürdigen Stätte, wo Philo sein berühmtes Lehrsystem geschrieben. Man wird, sobald man Philos Logoslehre und die Ansichten des Arius nebeneinander stellt, sicher überraschende Ähnlichkeitspunkte finden.[1]) Staudenmeier[2]) sagt geradezu — wohl ist seine Ansicht in dieser Fassung übertrieben —: „Die Ansicht Philos verhält sich zur arianischen Vorstellung wie das Original zur Kopie."

Nicht in die neuplatonische Schule sind die Meister des Arius gegangen. Antiochien war mehr der Aristotelischen Philosophie ergeben. Diese Sympathien treten besonders in ihrer Exegese zutage. Sie färbt sich rationalistisch, und man betont das grammatisch-logische Element stark.[3])

Harnack[4]) erwähnt noch einen Umstand, der jedenfalls viel beitrug, diese Antiochenischen Theologen bis zur Häresie zu treiben. Er bemerkt, daß Paul bewußt die metaphysische Spekulation abgelehnt habe. In der Tat ist in dieser Hinsicht Arius sein gelehriger Schüler gewesen. Nie vermag er sich über eine eng begrenzte, anthropomorphische Auffassung zu erschwingen. Athanasius hat diese Schwäche sehr wohl gefühlt und sie den Arianern auch wiederholt vorgeworfen. „οὐ γὰρ ὡς ἄνθρωπος ὁ Θεός, οὕτως ἄρα καὶ τὸ ὁμοούσιον ἀκούοντες, ὑπερβαίνειν ὀφείλομεν πᾶσαν αἴσθησιν.[5]) Es ist wieder die gleiche Schwäche, wenn die Arianer nicht zu unterscheiden imstande sind zwischen schaffen und zeugen.[6])

Athanasius belehrt sie daher: Ἐξηρήσθω δὲ πάλιν ἐν τούτοις πᾶς λογισμὸς σωματικός· φαντασίαν τε πάσης αἰσθήσεως ὑπερβάντες, καθαρᾷ τῇ νοήσει καὶ μόνῳ τῷ νῷ νοῶμεν Υἱοῦ πρὸς Πατέρα τὸ γνήσιον, καὶ Λόγου τὴν πρὸς τὸν Θεὸν ἰδιότητα.[7])

---

[1]) Ueberweg-Baumgartner I, 601—603; Atzberger, S. 25 f.
[2]) Bei Atzberger, S. 26, Note 1.
[3]) Atzberger, S. 26—30; Tixeront II, 28.
[4]) Dogmengesch. I, 728.
[5]) Athanasius, De Synodis 42. Vgl. Oratio III, 1.
[6]) Athanasius, Oratio II, 20, 58.
[7]) Athan., De decretis 24.

Es ist ohne weiteres klar, auch der Arianismus hat das Problem über das Verhältnis von Logos und Gott nicht gelöst. Er vermochte wohl nach seiner Verurteilung noch einige Zeit die Geister zu gewinnen. Es war aber ein künstlich gefristetes Leben, die Todeswunde trug er seit dem Nicänum in sich.

Wer aber aus den Arianischen — das Gleiche gilt auch von den Sabellianischen — Gedankengängen herauskommen will, muß vor allem aus der engbegrenzten, anthropomorphischen Mentalität heraustreten. Es war nun allerdings eine schwere Aufgabe, erstmals an die reichsten und tiefsten metaphysischen Ideen sich zu wagen und sie dem menschlichen Geiste näher zu bringen. Eben deshalb brauchte es einen jahrzehntelangen Kampf und des ständigen Korrektives von seiten des offiziellen kirchlichen Lehramtes.

3. Die orthodoxe Lehre.

Zu wiederholten Malen war das kirchliche Lehramt eingeschritten, wenn über diesen oder jenen Punkt der kirchlichen Lehre verschiedene Meinungen in Umlauf kamen. In Arianische Gedanken hatte sich im Kampfe gegen den Monarchianismus auch schon Dionys von Alexandrien verirrt. Der römische Papst Dionys hatte dazu Stellung genommen.[1])

Viel gewaltiger sollte die offizielle Stellung der Kirche in der Abwehr des Arianismus werden. Durch weitgehendes Entgegenkommen des Kaisers Konstantin ward es möglich gemacht, daß mehr denn 300 Bischöfe aus allen Provinzen des römischen Reiches und von auswärts i. J. 325 in Nicäa zusammenkommen konnten. Der Verlauf dieser ersten ökumenischen Synode braucht hier nur gelegentlich berührt zu werden, wenn es die größere Klarheit der doktrinären Entwicklung erheischt.

Eine Hauptaufgabe der Synodalen war es, die Lehre des Arius zu beurteilen, dann auch die Lehre der Kirche über diesen Punkt positiv darzulegen.

---

[1]) Athan., l. c. 26. — Athan., De sententia Dionysii. Migne, P. G. XXV, 479 ff.

So viel wir aus den Quellen noch ersehen können,[1]) scheint die erste Obliegenheit rasch erledigt worden zu sein. Mehr Zeit kostete die Formulierung der Kirchenlehre. Es handelte sich ja darum, jene Termini aufzustellen, die eine arianisierende Auffassung in der Logoslehre schlechthin unmöglich machten. Man einigte sich schließlich mit ganz geringer Opposition (davon unten S. 57) auf den Terminus ὁμοούσιος, durch den das Verhältnis zwischen dem Sein des Vaters und dem des Sohnes am klarsten zum Ausdruck kommen sollte.

Die Logosspekulation der folgenden Zeit bis auf Augustin muß notwendig nach ihrer Stellungnahme zu diesem nicänischen Schibboleth beurteilt werden. Wir haben daher Bedeutung und Tragweite dieses Terminus eingehender zu untersuchen.

Nach dem Wortsinn besagt die Formel des Nicänums: πιστεύω ... εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ... ὁμοούσιον τῷ πατρί, ich glaube an den einen Herrn Jesus Christus, der eines Wesens mit dem Vater ist.

Zweifelsohne hat Tertullian die nämliche Idee ausdrücken wollen durch die lateinische Prägung „Consubstantialis“.[2])

Ohne nähere Bestimmung könnte dieser Ausdruck noch verschieden verstanden werden. „Wesenseins“ kann eine spezifische und eine numerische Einheit besagen. Noch Beda Ven.[3]) verwendet consubstantialis auch im Sinne der spezifischen Einheit: Haeretici postea negando Mariam semper Virginem, sancti Spiritus operante virtute, nascituro cum humanis membris Unigenito Dei, carnis suae materiam ministrasse, verum consubstantialemque matri Filium hominis fateri non debere dixerunt.

[1]) „Il (le concile) ne fit probablement point rédiger de procèsverbaux de ses séances et ainsi les moyens nous manquent de suivre exactement le progrés de ses discussions“. Tixeront, II, 32. — Vgl. zu der Frage F. Haase, Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa (Studien zur Gesch. und Kultur des Altertums, X, 4). Paderborn 1920.

[2]) Tixeront II. S. 35 und die Stellen bei Tert. Adv. Prax. 4, 7, 12, 22, 25 f. [3]) In Luc. 11, 27 f. Migne, P. L. 92, 479.

In welchem Sinne das Nicänum ὁμοούσιος verstand, erhellt sattsam aus Athanasius. Es ergibt sich übrigens schon aus den Voraussetzungen, von denen man ausgehen mußte auf dem Konzil.

Athanasius aber kann uns hier der zuverlässige Gewährsmann sein, denn „Athanasius ist vom Nicänum gebildet (nicht dieses von ihm), seine Werke sind daher die besten Interpreten desselben, sie zeigen, wie die (Alt-) Nicäer des Orients zumal in Alexandria das Nicänum verstanden.“ [1])

Den Ausgangspunkt der Homoousiespekulation bietet die Hl. Schrift. Als bedeutungsreichster Text kommt das Wort Christi in Betracht: Ego et Pater unum sumus.[2]) Diese Stelle kann nicht im moralischen Sinne verstanden werden. Auch die Heiligen, und mehr noch die Engel und Erzengel leben in völliger Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen, trotzdem kann das zitierte Schriftwort auf sie nicht Anwendung finden. Man hat also die von Christus prädizierte Einheit aufzufassen als eine substanzielle (κατὰ τὴν οὐσίαν).[3])

Gott ist einer, ein Prinzip (μίαν ἀρχὴν οἴδαμεν).[4]) Durch ewige Zeugung gab oder gibt Gott dem Sohne die göttliche Natur, ohne daß deswegen irgend welche Teilung der göttlichen Natur entstehen würde.[5]) Der Sohn ist aber ein für sich bestehendes Wesen,[6]) ἐνούσιον aus der Substanz des Vaters hervorgegangen und daher auch unzertrennlich vom Vater.[7]) Das ist der Grund, weshalb man den Sohn dem Vater ὁμοούσιος nennt.[8])

Also besitzt der Sohn die ganze göttliche Substanz des Vaters, da ja diese unteilbar ist,[9]) und also besitzt Vater und Sohn die eine nämliche, göttliche Substanz oder Natur.

---

[1]) Loofs, bei Nager, S. 31, Anm. 1.
[2]) Joh. 10,30.
[3]) Athanas., De synodis 48, Migne P. G. 26, 780.
[4]) Oratio contra Ar. 3,15.
[5]) Or. contra Ar. 1, 16, 28.
[6]) Athan., De synodis, 41.
[7]) l. c. 48. [8]) l. c.
[9]) Oratio contra Ar. 3, 6.

Der Sohn ist folglich dem Vater ὁμοούσιος, d. h. er besitzt mit dem Vater die numerisch eine göttliche Natur (Hilarius, De synodis 81, übersetzt denn auch ὁμοούσιος nicht mit consubstantialis, sondern durch „unius substantiae"). So ist denn auch jenes zweite Schriftwort zu erklären: Ego in Patre et Pater in me est: „Ἔστι γὰρ ὁ υἱὸς ἐν τῷ Πατρί, ὥς γε νοεῖν ἔξεστιν, ἐπειδὴ σύμπαν τὸ εἶναι τοῦ Υἱοῦ, τοῦτο τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ἴδιόν ἐστιν, ὡς ἐκ φωτὸς ἀπαύγασμα, καὶ ἐκ πηγῆς ποταμός, ὥστε τὸν ὁρῶντα τὸν Υἱὸν ὁρᾶν τὸ τοῦ Πατρὸς ἴδιον, καὶ νοεῖν, ὅτι τοῦ Υἱοῦ τὸ εἶναι, ἐκ τοῦ Πατρὸς ὄν, οὕτως ἐν τῷ Πατρί ἐστιν.[1]) Daher braucht Athanasius die scharfen Termini: ἕν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ Πατὴρ τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως, καὶ τῇ ταὐτότητι τῆς μιᾶς θεότητος.[2]) Die numerische Einheit nennt er: τὴν δὲ τοιαύτην ἑνότητα καὶ φυσικὴν ἰδιότητα.[3]) Κατὰ τὴν οὐσίαν νοεῖν καὶ τὴν Υἱοῦ καὶ Πατρὸς ἑνότητα. Οὐσίᾳ ἕν ἔστιν αὐτὸς καὶ ὁ γεννήσας αὐτὸν Πατήρ.[4]) Die persönliche Verschiedenheit bleibt trotz dieser innigsten Wesensgemeinschaft gewahrt:" Ἀλλὰ δύο μέν εἰσιν, ὅτι ὁ Πατὴρ Πατήρ ἐστι, καὶ οὐχ ὁ αὐτὸς Υἱός ἐστι· καὶ ὁ Υἱὸς Υἱός ἐστι, καὶ οὐχ ὁ αὐτὸς Πατήρ ἐστι· Μία δὲ ἡ φύσις.[5])

Ein Analogon zur göttlichen Homoousie können wir in der sichtbaren Welt nicht finden.[6]) Nur das Verhältnis des Lichtes zu seinem Glanz vermag uns das Verhältnis des Logos zum Vater zu veranschaulichen. Das Licht bildet mit seinem Glanze eine untrennbare Einheit. Der Glanz strömt aus dem Licht hervor, ist nichts „Fremdes"; Licht und Glanz sind zusammen nur ein Ding. Wer das Licht sieht, nimmt auch den Glanz wahr.[7]) So steht es auch um das Verhältnis zwischen Vater und Sohn: Der Sohn ist dem Vater nicht nur ähnlich, sondern kann von ihm nicht getrennt werden. Vater und Sohn sind eins: ἓν μέν εἰσιν αὐτὸς

---

[1]) l. c. 3,3. [2]) l. c. 3,4.

[3]) Athan., De decretis, 24. [4]) De synodis, 48.

[5]) Oratio contra Ar. 3,4.

[6]) „Cum vocem consubstantialis audimus, humanos sensus non debemus sequi, nec divinitatis partitiones aut divisiones fingendae sunt ullae". Athanas., De decretis, 24.

[7]) Athanas., De decretis, 20.

καὶ ὁ Πατήρ,[1]) gerade so wie das Licht und sein Glanz eins sind. Deshalb hat man auch den Sohn „Abglanz des Vaters" genannt, um damit auszudrücken, daß er eigentlich und ohne irgendwelche Teilung aus der Substanz hervorgegangen sei und um die Einheit, die zwischen Vater und Sohn besteht, zu kennzeichnen. In dieser Einheit mit dem Vater ist zu tiefst die Unwandelbarkeit des Sohnes verankert.[2])

Das Nicänum und mit ihm Athanasius haben also eine numerische Einheit des göttlichen Wesens gelehrt.[3]) Daß dies der Sinn des ὁμοούσιος sei, geben auch Harnack und Seeberg zu.[4])

Man sieht aus diesen Ausführungen bereits, welch gewaltigen Damm das Nicänum der Flut des Arianismus und der verwandten Häresien entgegenstellte mit dieser Definition der Homoousie. Wer das ὁμοούσιος im dargelegten Sinne annimmt, muß Satz um Satz des Arius zurückweisen. Der Logos ist kein Geschöpf, er ist naturhaft, wahrer und wesentlicher Gott, gleich ewig mit dem Vater, völlig unveränderlich und zwar Kraft seines Wesens. Unhaltbar sind die Behauptungen, der Sohn sei aus nichts,

---

[1]) l. c. [2]) De decretis 23; De synodis 23.

[3]) Tixeront, II, 36; Nager, S. 34; Atzberger, S. 117.

[4]) „Dies Wort (ὁμοούσιος) bezeichnet die Einheit der Substanz, nicht bloß die Gleichheit, die zwischen zwei Substanzen bestehen kann. Nicht um Gleichheit im Gegensatz zu Verschiedenheit der Art, sondern um Einheit oder Selbigkeit der Substanz im Gegensatz zur Anderheit der Substanz handelt es sich bei dem Begriff. Die Lateiner geben ihn daher ganz zutreffend wieder durch ejusdem substantiae oder consubstantialis. Das Wort ὁμοούσιος sollte also die absolute Einheit des göttlichen Wesens zum Ausdruck bringen, das dasselbe ist im Sohn wie im Vater. Es sollte ein Bollwerk sein gegen die Erschaffung des Sohnes, gegen seine durch den Willen des Vaters gesetzte Gottheit, und es sollte die „physische" Identität von Vater und Sohn feststellen". Seeberg, Lehrbuch der Dogmengesch., II, 38. „Die Bedeutung dieses Wortes (ὁμοούσιος) wird aus dem bisher Ausgeführten klar sein, es bedeutet wesenseins (nicht wesensgleich), „unius substantiae": Vater und Sohn haben gemeinsam ein und dasselbe Wesen (Wesen im Sinne der Totalität alles dessen, was sie sind) im Besitz". Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, II, 217, Anm. 1.

oder aus einer andern Substanz hervorgegangen, es hätte eine Zeit gegeben, in der der Logos nicht war, er verdanke sein Sein dem Schöpferwillen des Vaters etc.

Bei dieser Gelegenheit mag uns zum bessern Verständnis des Kampfes um den nicänischen Terminus noch eine andere Seite dieser Frage interessieren. Durch das ὁμοούσιος tritt uns nämlich die ganze Eigenart der orientalischen und abendländischen Logosspekulation entgegen, wie sie vor Augustinus bestand.

Man ging von drei Voraussetzungen aus, die durch die Hl. Schrift und den ständigen Glauben der Kirche unumstößlich dastanden. Es waren das der strenge Monotheismus, die Gottheit Jesu Christi und der reale Unterschied zwischen Gott, wie er im Alten Testament sich kund tat, und dem Göttlichen, das in Christus erschienen war. Man mußte sich die Frage vorlegen: wie verhalten sich Christus und der Gott des Alten Testamentes, Vater und Sohn? Orthodoxe und Häretiker gingen auf diesem vergleichenden Wege voran. Die einen unterschieden die beiden Wesen immer schärfer, bis sie schließlich dahin kamen, das „Göttliche" in Christus als etwas zu bezeichnen, das Gott fremd sei, das sie deshalb auch vom Vater trennten. Die andern kamen zur gegenteiligen Ansicht, das Göttliche in Christus müsse das nämliche sein, wie im Gott des Alten Bundes, es sei also ὁμοούσιος. Es gibt nur ein göttliches Wesen, das aber eine solche Seinsfülle besitzt, daß es sich auch einem zweiten Subjekte mitteilen kann.[1]) Von der Person des Hl. Geistes ist anfänglich in dieser Untersuchung noch nicht die Rede, erst später wird das Problem ein trinitarisches.

In dieser voraugustinischen Logosspekulation ist immer Gott Vater die Quelle der Mehrheit in Gott. Das Gefährliche bei diesen Gedankengängen mußte sich früher oder später zeigen, und die Dogmengeschichte liefert den Nachweis, wie oft man die Gefahr, die mit dieser Betrachtungsweise verbunden war, nicht überwinden konnte. Bewußt oder unbewußt verfiel man oft in einen geringeren oder viel-

[1]) Athan., De Synodis, 48.

seitigeren Subordinatianismus. Durch das ὁμοούσιος war diese Gefahr a priori ausgeschlossen.

Es war nicht Aufgabe des offiziellen kirchlichen Lehramtes, der Spekulation jeweilen die Wege anzubahnen. In erster Linie hatte es das Überlieferte zu bewahren und auszulegen, und dann die Resultate der Spekulation damit zu vergleichen und zurückzuweisen, wenn sich dieselben nicht deckten mit der Tradition, oder wenn sich daraus Schlußfolgerungen ergaben, die mit dem Depositum unvereinbar waren. [1])

Erst Augustinus begründete eine großzügige und erfolgsichere, äußerst fruchtbare Spekulation durch die Prozessionstheorie. Er ging dabei nicht von Gott Vater, sondern von der göttlichen Natur aus, die allen Personen gemeinsam ist. Damit war die Einheit Gottes allseitig gewahrt. Dieser eine Gott ist Vater, Sohn und Hl. Geist. Von Subordinatianismus kann hier nicht mehr die Rede sein, denn die numerisch eine göttliche Wesenheit (konkret genommen) entfaltet sich ohne jeden zeitlichen Unterschied in den drei Personen. Nur ein ordo originis besteht in Gott, keine ursächliche Dependenz. Der Sohn geht aus dem Vater hervor und aus Vater und Sohn zugleich der Hl. Geist.[2]) Aber

[1]) Das tat z. B. Papst Dionysius gegen die Sabellianer: „Aequum fuerit adversus illos disputare, qui augustissimam Dei Ecclesiae praedicationem, monarchiam in tres quasdam virtutes ac separatas hypostases tresque divinitates dividunt, discindunt, destruuntque. Audivi enim quosdam ex his, qui apud vos divinum Verbum praedicant et docent, hujus opinionis magistros esse, qui quidem ex diametro ut ita loquar, Sabellii sententiae adversantur. Illius enim in eo consistit impietas, quod dicat Filium esse Patrem, et vicissim: illi autem tres deos quodammodo praedicant, cum sanctam unitatem in tres diversas hypostases inter se omnino separatas dividunt. Necesse est enim divinum Verbum Deo universorum esse unitum, et Spiritum Sanctum in Deo manere et habitare, ac denique divinam Trinitatem in unum, quasi in quemdam verticem (Deum universorum omnipotentem dico), reduci et colligi. Nam futilis Marcionis doctrina quae monarchiam in tria principia secat et dividit, diabolica sane est, non autem verorum Christi discipulorum, vel eorum quibus Salvatoris disciplina placet... Non minus etiam illi culpandi sunt qui Filium opus esse existimant". Athanasius, De Decretis, 26, Migne, P. G. 25, 462 f. [2]) Vgl. Tixeront, II, 364.

jede Person ist genau das Gleiche wie die ganze Trinität selbst. Der reale Unterschied zwischen den Personen wird begründet durch die Relationen. Damit ist die Homoousie aller drei göttlichen Personen durch das Prinzip und den Ausgangspunkt der ganzen Theorie zum voraus gegeben. Bei der voraugustinischen Spekulation ging man vom Logos aus rückwärts zu Gott Vater; Augustin ging vom Vater resp. der göttlichen Natur aus und kam durch die Prozessionen zum Logos, Christus und dem Hl. Geist.

Weil man noch nicht in diese Bahnen eingelenkt hatte, ist es erklärlich, daß nach dem Nicänum ein so heftiger Kampf entbrannte.

4. Der Kampf um das ὁμοούσιος.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, der subordinatianische Gedanke war vor dem Nicänum Gemeingut weiter Kreise gewesen. Nicht alle freilich waren sich der Tragweite dieser Vorstellung bewußt. Ohne eine solche Auffassung wäre es jedenfalls kaum zu verstehen, daß „viele Bischöfe und nicht wenige aus dem Klerus" der Ansicht des Arius beipflichteten, als dieser erstmals in der Öffentlichkeit erschien.[1])

Auch auf dem Nicänum war Arius nicht allein. Noch vor der Eröffnung der Synode durch den Kaiser wurden Konferenzen und Disputationen veranstaltet „zwischen Katholiken, Arianern und Philosophen", deren namentlich Sokrates (1,8) und Sozomenus (1,17) gedenken. Ersterer insbesondere sagt ganz deutlich, daß diese Verhandlungen der feierlichen Eröffnung der Synode durch den Kaiser vorangingen, und durch Zusammenhalten seines Berichtes mit dem des Sozomenus und Gelasius 2,7 und 11 erfahren wir, daß auch Arius eingeladen wurde und seine Lehre mit voller Freiheit auseinandersetzen konnte.[2]) Auf diesen Konferenzen scheint bereits die erste Scheidung der Geister eingetreten zu sein, indem man für oder gegen die Ausführungen des

[1]) Sozomenus, H. E. 1,15, I., 74.
[2]) Hefele, Konziliengeschichte I, 298.

Arius einstand. „Nach Philostorgius waren anfangs 22 Bischöfe... dem Arius günstig.“ [1])

Auf den Synodalsitzungen erfolgte eine weitere Scheidung. Die Lehre des Arius war in der ursprünglichen Fassung doch zu plump, als daß sie die Geister auf lange Zeit hätte bannen können. Als man definitiv Stellung nahm, hatte Arius nur noch Theonas von Marmarika und Sekundus von Ptolomais ganz für sich. Drei andere Bischöfe: Maris von Chalcedon, Eusebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa, die lange noch auf Seiten des Arius standen, verließen ihn endlich doch noch.[2])

Das bedeutete indes keinen vollen Sieg des ὁμοούσιος. Auf dem Konzil selbst bildete sich eine Mittelpartei, die den krassen Arianismus ablehnte, aber sichtlich von ihm inspiriert war. Athanasius nennt diese dritte Partei Eusebianer, weil der Nikomedier ihr Wortführer war. Diese hatten die Verhandlungen in die Länge gezogen. Als man nämlich biblische Termini heranzog, um die Logoslehre zu formulieren, waren sie damit einverstanden. Sie deuteten nämlich mit Hilfe ihrer Exegese alle Schrifttexte so, daß sie ihre, dem innersten Gedanken nach Arianische Theologie aufrecht halten konnten. Die Orthodoxen wollten dem Fundamentalsatz des Arius die These entgegenstellen: Der Logos ist aus Gott. Die Eusebianer nahmen diese Fassung an, denn, sagten sie, deswegen unterscheidet sich der Logos nicht von uns, es steht ja geschrieben: „Unus Deus, ex quo omnia.“[3]) Man wollte dann diese Wendung durch andere biblische Termini näher bestimmen und sagte, der Logos ist ein Abbild Gottes. Die Eusebianer gingen darauf ein. Unter sich machten sie nämlich ab: Das kann man auch von Menschen sagen, denn: Homo imago et gloria Dei est.[4]) Auch die Ewigkeit des Logos gaben sie zu, indem sie sich auf II. Cor. 4,11 beriefen: Semper enim nos viventes. Die Unveränderlichkeit des Logos akzeptierten sie gleich-

---

[1]) L. c. S. 298, Anm. 1.

[2]) Vgl. die Adnotationes Valesii zu Sozom. 1,21. Migne, P. G. (Latine tantum) 25, 1163 f.

[3]) I. Cor. 8,6. [4]) I. Cor. 11,7.

falls, interpretierten sie aber moralisch: Nihil nos separabit a charitate Dei.[1])

Diese Mentalreservationen entgingen indes den orthodox denkenden Synodalen nicht. Als sie endlich die biblischen Termini erschöpft hatten und die Eusebianer immer wieder entschlüpft waren, sahen sie sich gezwungen, dem biblischen „ex Deo“ eine solche Interpretation zu geben, die nicht mehr Arianisch gedeutet werden konnte, und setzten dafür „ex Dei substantia“.[2]) Und endlich erklärten sie, der Sohn sei dem Vater ὁμοούσιος.[3])

Wohl gaben zuletzt bis auf die zwei oben genannten Bischöfe alle Synodalen die Unterschrift, aber überzeugt waren nicht alle von der Notwendigkeit dieser Formulierung. Das zeigte sich bald schon, als die Synodalen wieder daheim waren.

Es liegt sicher viel Wahrheit in dem Urteil von Loofs: [4]) „Begründet ist der Streit (um das ὁμοούσιος) ... darin, daß in der Kirche seit längerer Zeit vorhandene christologische Lehrunterschiede zu einer Zeit aneinander gerieten, in welcher der Staat die Lehreinheit erzwingen wollte. Das Erstere hat erst in Verbindung mit dem Zweiten einen Streit von dieser Ausdehnung hervorgerufen.“

Dieser zähe Kampf setzte ein ums Jahr 328, als Eusebius von Nikomedien aus der Verbannung in seine Metropole zurückkehrte. Gleichzeitig bestieg der junge Athanasius die bischöfliche Cathedra in Alexandrien. Damit erschienen die beiden Hauptkämpen auf dem Plan. Hinter Eusebius stellten sich nunmehr jene, die s. Z. Arianisch dachten und auch jene, die unter biblischen Wendungen ihre subordinatianischen Ansichten verhüllten.

---

[1]) Rom. 8,35 und De decretis 20.

[2]) Esse ex substantia Patris ... nulli rei factae potest congruere. De decretis 19.

[3]) „Agnoscentesque Verbum non creaturam sed prolem ex substantia esse; item Patris substantiam Filii principium . . . esse . . ea de causa, inquam, jure et ipsi Filium consubstantialem dixerunt.“ De syn. 45.

[4]) Realenzykl. für protest. Theol., Art Arianismus.

Man ging planmäßig vor. Vorab galt es den Kaiser einzunehmen. Dem aalgewandten Nikomedier gelang das bald. Dann begann man die nicänumstreuen Bischöfe in Mißkredit zu bringen und zu stürzen. Man griff Wahl und Weihe des jungen Athanasius an — freilich ohne den erwünschten Erfolg zu erlangen.[1]) Eustathius, den eifrigen Nicäner in Antiochien, verbannte der Kaiser, nachdem Eusebius auf einer Synode ihn abgesetzt hatte. Sogar Arius konnte sich am Hofe wieder Gunst verschaffen. Er reichte ein allgemein gehaltenes Symbolum ein, ohne darin den Kernpunkt auch nur zu berühren.[2]) Den ununterbrochenen Verleumdungen der Eusebianer schenkte Konstantin endlich williges Ohr: er verbannte Athanasius nach Trier.[3])

Durch den Tod des Kaisers Konstantin (337) wurden die Aussichten für die Eusebianer noch günstiger. Das große Reich teilten die drei Söhne Konstantin, Konstans und Konstantius. Letzterer wurde ob seiner Vorliebe, sich mit kirchlichen Angelegenheiten abzugeben, der Orthodoxie zum Verhängnis. Wohl durfte Athanasius auf den Beschluß der drei Kaiser hin heimkehren (November 337), aber nur, um aufs neue in den Kampf einzugreifen. Denn bald darauf wurde Eusebius Bischof und Patriarch von Konstantinopel und gewann an Einfluß und Macht beim Hof und bei den Bischöfen des Orients. Für den mit Tod abgegangenen Eusebius von Caesarea wurde Akazius, dessen Eigenschaften wir oben kennen lernten, eingesetzt. Damit war eine antinicänische Partei organisiert, und als Athanasius vor ihren Intriguen abermals weichen mußte, waren sie die Mächtigen im Orient. In Antiochien saßen sie die längste Zeit beisammen,[4]) eine einzige große Opposition gegen Athanasius und das nicänisch denkende Abendland.

---

[1]) Apologie des Athanasius gegen die Arianer 6 und 7.

[2]) Sokrates, 1,26; I, 140 f.

[3]) Apologia contra Arianos, 87.

[4]) L. c. 3,19; 87. Sozom. 2,28; I, 207. Historia Arian. ad monachos 11. Der Brief des Papstes Julius an die Eusebianer bei Sokrates 2,17; I, 214.

Als bei Gelegenheit der Einweihung der von Konstantin d. G. begonnenen Kirche im Jahre 341 in Antiochien die Bischöfe eine Synode hielten, waren die Eusebianer sehr rührig. Sie gingen darauf aus, das Nicänum zu ersetzen. Sie formulierten vier verschiedene Symbole,[1]) die zwar nichts Positives gegen das Nicänum enthielten, aber doch so gehalten waren, daß sie die nicänische Lehre nicht wiedergaben, wie es erfordert war. Sie konnten ihre arianisierenden Meinungen immer noch hineinschmuggeln. Wir werden bei der Analyse der Katechesen Cyrills auf diese vier Formulare zurückkommen. Über den Einfluß, den die Eusebianer in Antiochien auf die Lehrentwicklung jener Tage übten, urteilt Sokrates,[2]) sie hätten zwar nichts gerügt an dem, was in Nicäa beschlossen worden war, sie hätten aber doch darauf hingezielt, den Glauben des Nicänums an die Homoousie zu stürzen, indem sie das Beispiel gaben, immer wieder Synoden zu halten und die eine Glaubensformel durch eine andere zu ersetzen, bis man schließlich im Arianismus ankam.

Diese Unterminierarbeit der Partei hörte nicht auf mit dem Tode des Hauptes Eusebius (441 oder 442). Akazius, Cyrills Metropolit, stand für ihn ein. Als 343 die Synode zu Sardika den Frieden herstellen sollte, waren die Eusebianer hartnäckiger denn je.[3]) Schon auf dem Wege dahin warben sie leidenschaftlich um Stimmen, und in Sardika selbst weigerten sie sich, an den Versammlungen zu erscheinen, an denen auch Athanasius teilnahm.[4]) Sie gingen sogar nach Philippopolis zurück und hielten dort ihre eigene Synode, auf der sie ein neues Symbolum formulierten.[5]) Den Ausdruck ὁμοούσιος wiesen sie ab.[6]) Das folgende Jahr hielten sie abermals eine Synode zu Antiochien, die berühmt ist durch die neue lange Formel (μακρόστιχος), die gegen Sabellius, Marzell von Ankyra und gegen Photin gerichtet

---

[1]) Athanas., De Synodis, 22, 23—25.
[2]) H. E. 2,10; I, 193 ff.
[3]) Athan. Apol. contra Arianos 48.
[4]) l. c. 44. [5]) Hilarius, De Synodis 34.
[6]) Socrates, H. E. 2,20; I, 231.

ist und auch verschiedene Punkte des Arianischen Systems verurteilt.[1]) Das nicänische Stichwort umging man auch jetzt wieder; die Formel krankt an Subordinatianismus. Bemerkenswert ist, daß uns im Makrostichon jener Terminus begegnet, der für die nächste Zeit der Widerpart des ὁμοούσιος werden sollte. Wir lesen unter Nr. VI: „αὐτὸν (Χριστὸν) τῷ Πατρὶ κατὰ πάντα ὅμοιον εἶναι πεπιστεύκαμεν.[2]) Schon auf dem Nicänum sollen einige Bischöfe bei ihrer Unterschrift das ὁμοούσιος mit dem ähnlich aussehenden ὁμοιούσιος ersetzt haben.[3])

Es war aber keine Einigung zustande gekommen. Im Gegenteil, von jetzt an spalteten sich die Gegner des Nicänums in immer neue Gruppen, von denen jede etwas anders schattiert war.

Der ursprüngliche Arianismus wurde in zweiter, keineswegs verbesserter Auflage abermals ediert durch Aetius und dessen Schüler Eunomius. Ihre Schule ist bekannt unter verschiedenen Namen: Aetianer, Eunomianer, Anomöer, Heterousiasten.[4]) Auf die Fahne schrieben sie ἀνόμοιον.

Basil von Ankyra sammelte um sich die eigentlichen Semiarianer, deren Logoslehre im ὁμοιούσιος gipfelte.[5])

Zwischen diesen beiden Ansichten stand Akazius, der Mann mit der Weltklugheit, der jede scharfe Prägung abwies und mit der Formel ὅμοιος allen Konzessionen zu machen vorgab, in der Tat aber doch seine eigene Lehranschauung behielt (Tixeront, III, 51).

Einig waren diese Gegner des Nicänums alle in der Abwehr des ὁμοούσιος. Zu dieser Gegnerschaft wurden sie von verschiedenen Erwägungen geführt.

Loofs sagt:[6]) „Das Nicänum ist unter abendländischem Einfluß so geworden, wie es wurde," und er hat hierbei besonders den Terminus ὁμοούσιος im Auge. Wahr ist

[1]) L. c. 2,19; I, 219 ff. Athanas. de Synodis 26; Sozomenos 3,11; I, 255.

[2]) Athan., De Synodis 26,6.

[3]) Philostorgius, Fragm. 1,8 bei Hefele, Konziliengesch. I, 317.

[4]) Tixeront, II, 50.

[5]) Athanas., De Synod. 41.

[6]) Realenzyklop. für protest. Theol. Artikel Arianismus.

ferner, daß die Opposition gegen die nicänische Fassung ihren Herd im Orient hatte und von dort aus immer unterhalten wurde. Es wäre indes nicht historisch, wenn man daraus folgern wollte: Also hat der Orient vom Nicänum nichts wissen wollen aus Antipathie gegen das Abendland. Der Orient hat den Terminus des Nicänums schon gekannt vor der ersten ökumenischen Synode.[1])

Sehr allgemein wird die Zurückweisung des ὁμοούσιος begründet mit dem Hinweis darauf, daß das Wort nicht in der Hl. Schrift stehe. Im Hintergrund lauert da wohl der Gedanke, das Depositum revelatum würde entstellt, wollte man es in Begriffe fassen, die uns die Ratio humana darbietet. Es mag dieses Bedenken für den einen und andern von großer, ja von ausschlaggebender Bedeutung gewesen sein, das treibende Motiv einer Partei konnte es aber im Ernste genommen nie sein. Alle Parteien, die gelegentlich diesen Grund ins Feld führten, haben ja selbst nicht-skripturistische Termini zu den ihrigen gemacht. Hätten sie nun diesen Grund urgieren wollen, so hätten sie sich selbst das Wasser abgegraben.[2]) Weder ἀνόμοιος noch ὁμοιούσιος sind biblischen Ursprungs. Die nähere Bestimmung, Christus sei ἀπαθῶς aus Gott gezeugt, im Symbolum des Akazius [3]) ist ebenfalls nicht der Bibel entlehnt und ihre Erklärung des ὅμοιος ist erst recht nicht biblisch.[4]) Die Nicäner haben denn auch auf das Ungereimte dieser Objektion hingewiesen und den Beweis dafür erbracht, daß doch die Lehre von der Homoousie in der Schrift sich finde, wenn man auch den Terminus quoad sonum nicht dort treffe.[5]) Athanasius hat diese Einführung eines nicht biblischen Ausdruckes durch ein Analogon gerechtfertigt. Das Wort „Ingenitus“ kommt nicht vor in der Bibel, es wurde auch nicht von allen im gleichen Sinne verstanden und doch hat die

---

[1]) Tixeront, II, 35.

[2]) Hilarius, De synod. 81.

[3]) Sokrates, H. E. 2,40.

[4]) Hilarius, Contra Constantium Imperatorem, 14.

[5]) Athanasius, Ad episcopos Aegypti et Libyae 21.

nicht biblische Abstammung desselben die Geister nie aufgeregt.[1])

Mehr Aufsehen mußte die Erwägung verursachen, daß der nämliche Ausdruck ὁμοούσιος s. Z. von einer Synode zu Antiochien abgelehnt wurde, als man Paul von Samosatas Lehre verurteilte.[2]) Daß man einen verurteilten Ausdruck zum Schibboleth der Orthodoxie machte, konnte für manchen unverständlich sein. Wir wissen nicht genau, in welchem Sinne Paul diesen Terminus damals nahm. Athanasius und Hilarius haben indes diese Schwierigkeit gelöst. Nach Athanasius hat Paul das ὁμοούσιος im körperlichen Sinne verstanden[3]) und deswegen dem Logos die Persönlichkeit abgesprochen. Das Wort so auszulegen, war in jener Zeit sehr leicht möglich, denn die beiden Termini οὐσία und ὑπόστασις wurden noch promiscue genommen;[4]) selbst das Nicänum hatte noch mit dieser keineswegs fixierten theologischen Terminologie zu rechnen und auch nachher wurden die beiden Ausdrücke nicht immer sorgfältig unterschieden. Das macht es uns denn auch begreiflich, weshalb man hinter dem nicänischen Stichwort Sabellianismus wittern konnte.[5])

Auf einen weitern Grund stoßen wir bei Sozomenus.[6]) Gerade die bedeutendsten unter den orientalischen Bischöfen meinten, ὁμοούσιος lasse sich nur auf körperliche Dinge anwenden. Von geistigen Wesen, z. B. Engeln und von Gott könne man die Homoousie nicht aussagen. Es verrät sich hier abermals jener enge, der metaphysischen Betrachtung fast unfähige Geist, der nicht imstande ist, die wesent-

---

[1]) Athanasius, De Synodis, 46.

[2]) l. c. 43; Hilarius, De synodis, 31.

[3]) Athanasius, De synodis, 45.

[4]) cf. Petavius, De Trinitate, l. IV, C. 1, Nr. V—VII. Val. II, 184 s. Dictionnaire de théologie catholique, fasc. L—LI s. v. Hypostase (von A. Michel), Col. 369—437, bes. 372 ff.

[5]) Da die Termini οὐσία und ὑπόστασις noch nicht fixiert waren, konnte man den Ausdruck ὁμοούσιος im Sinne einer Personal-Einheit verstehen. Die Begebenheiten mit Marzell von Ankyra und seinem Schüler Photin wären geeignet, auf eine solche Interpretation zu führen. Vgl. Hefele, Konziliengeschichte I, 667.

[6]) Sozomenus, 3,18; I, 296 ss.

lichen Elemente eines Begriffes loszulösen von den akzidentellen Schlacken und ihn dann so gereinigt auf Gott anzuwenden.

Wenn endlich die Anomöer gegen das ὁμοούσιος Stellung nahmen, so hängt das mit ihrer gesamten Theologie zusammen. Für sie besteht Gottes Wesen in der Einfachheit und Ungezeugtheit. Gott kann daher nichts aus seinem eigenen Wesen zeugen, denn sonst würde die Einfachheit, mithin Gott selbst aufgehoben, denn das göttliche Wesen würde geteilt. Aus seinem Wesen könnte nur Gott dann zeugen, wenn dieses zusammengesetzt wäre aus etwas Ungezeugtem und etwas Gezeugtem, was aber unmöglich ist. Wenn also Gott etwas zeugen will, so entsteht das Gezeugte nicht durch Ausdehnung des Wesens (abermals physische Auffassung), sondern durch den Willen, der nach Eunomius von Gottes Wesen verschieden ist. Das Gezeugte ist dann aber mit dem Ungezeugten nicht zu vergleichen, ist also weder ὁμοούσιος noch ὁμοιούσιος, sondern ἀνόμοιος.[1])

Soweit war also die Logostheologie gediehen, als Cyrill auftrat. Es handelt sich nunmehr darum, durch eine Analyse der Werke Cyrills und durch Vergleichung derselben mit der zeitgenössischen Theologie seine Stellung in Wirrwarr der Lehrmeinungen zu kennzeichnen.

2. Kapitel.

Die Göttlichkeit des Logos bei Cyrill.

1. Ausgangspunkt.

Anlaß in den katechetischen Erklärungen des Taufsymbolums über die Logoslehre zu handeln, bot von selbst der Artikel: (Πιστεύω) καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα, θεὸν ἀληθινὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο.[2])

Die Basis zur näheren Untersuchung findet Cyrill im Dogma von der göttlichen Monarchie. Katechese 6 widmet er dieser ganz. Die Monarchie ist das Fundament des

[1]) Tixeront, II, 49—50.

[2]) Kat. 10 und 11 in der Überschrift.

Glaubens. „Wenn einer die Lehre von der Monarchie Gottes in seinem Herzen grundgelegt hat und daran glaubt, so schneidet er zugleich sowohl den Lastern der Abgötterei als auch dem Betruge der Häretiker allen Zugang ab. Dieses Dogma der Religion lege also durch den Glauben als Fundament in deine Seele“ (4,6). Diesem Gotte der Monarchie legt Cyrill die ganze Fülle der Gottheit bei. Er ist μόνος, ἀγέννητος, ἄναρχος, ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος· οὔτε ὑφ' ἑτέρου γεγεννημένος, οὐθ' ἕτερον ἔχων τῆς ζωῆς διάδοχον· καὶ οὔτε ἐν χρόνῳ τοῦ ζῆν ἀρξάμενος οὔτε ποτὲ τελευτῶν· καὶ ὅτι αὐτός ἐστιν ἀγαθὸς καὶ δίκαιος (4,4). οὐ περιγέγραπται ἔν τινι τόπῳ, οὐδέ ἐστι μικρότερος οὐρανοῦ· ἀλλ' ἔργα τῶν δακτύλων αὐτοῦ εἰσιν οἱ οὐρανοί, καὶ ἡ γῆ πᾶσα ἐν τῇ δρακὶ αὐτοῦ κατέχεται· Οὗτος ἐν πᾶσίν ἐστι, καὶ πάντων ἐκτός .... Προγνώστης ἐστὶ τῶν μελλόντων, καὶ πάντων δυνατώτερος ... ἐν πᾶσι τέλειος, καὶ πᾶσαν ἀρετῆς ἰδέαν ἐν ἴσῳ κεκτημένος (4,5).

Cyrill steht hier ganz und gar auf traditionellem Boden. Sein Ausgangspunkt der Trinitätsspekulation ist nicht die gemeinsame göttliche Natur, sondern Gott Vater. Wenn er nun die Logoslehre entwickelt, so hat er immer den historischen Christus im Auge und sucht von diesem aus rückwärts gehend, zu Gott Vater zurückzukehren. Psychologisch mochte diese Methode besonders für ein stark judaisierendes Publikum seine Vorteile haben; vom theologischen Standpunkt aus hatte sie entschieden Nachteile.

Wie kommt nun Cyrill vom Einen Gott zum Logos? Das Verhältnis des Glaubens zum Wissen hat Cyrill nicht näher untersucht. Zweifelsohne gibt es aber nach ihm eine natürliche, freilich mangelhafte Gotteserkenntnis (vgl. S. 22). Cyrill führt auch einen Konvenienzgrund für die Vaterschaft Gottes an: „Denjenigen, der allem die Zeugungskraft verlieh, dieser Würde berauben, würde gottlos sein“ (7,3). Er urgiert indes diesen Grund keineswegs und jedenfalls will Cyrill damit nicht behaupten, daß wir durch eigene Verstandestätigkeit bis zu Gott dem Dreieinen gelangen können. Denn ausdrücklich bemerkt er: „Sohn Gottes aber nennen wir ihn nicht aus uns selbst, sondern weil der Vater selbst Christus Sohn genannt hat. Nun ist aber das eine wahre

Bezeichnung, die von den Vätern den Kindern auferlegt wird“ (11,2).

Die Brücke vom Deus Unus zum Deus Trinus schlägt Cyrill mit dem Satze: „Wir wollen die Heilslehre vom wahren Glauben wieder annehmen, indem wir zu der Würde der Alleinherrschaft die der Vaterschaft hinzufügen und glauben an Einen Gott Vater. Denn wir müssen nicht allein glauben an Einen Gott, sondern auch dieses mit frommem Sinne annehmen, daß er der Vater des Eingebornen, unseres Herrn Jesu sei“ (7,1). Cyrill geht darauf aus, die beiden Begriffe Gott und Vater nahe zusammen zu bringen. Ist ihm das gelungen, dann hat er schon im Dogma von Gott virtuell das des Sohnes: „Denn der Name Vater bringt es, sobald dieser Name ausgesprochen wird, mit sich, sofort auch an den Sohn zu denken, gleichwie in ähnlicher Weise, wer den Sohn nennt, sofort auch an den Vater denkt“ (7,4). Der Umstand, daß der Reihenfolge des Symbolums entsprechend zuerst Gott als Schöpfer des Alls behandelt werden muß und daß erst nachher von Christus, dem Sohne Gottes die Rede ist, könnte den Gedanken nahe legen, Gott sei erst seit der Schöpfung Vater. Dem ist aber nicht so. Um einer solchen Auffassung vorzubeugen, ist im Symbolum gleich beigefügt: Ich glaube an Gott, den Vater, damit auch schon vor der Katechese, die ausführlich über den Sohn Gottes handelt, der Glaube an ihn in die Herzen der Zuhörer gesenkt werde (7,3). Denn dadurch, daß wir sagen „Vater“, haben wir auch schon angezeigt, daß er Vater eines Sohnes ist (8,1). Also, sobald man an Gott denkt, soll man auch an den Vater denken (6,1).

Nachdem so das Verhältnis zwischen Gott (dem Inhaber der Monarchie), und dem Logos bereits angedeutet ist, geht Cyrill über zu den Beweisen. Da obliegt ihm zunächst die Existenz des Logos an Hand der Schrift darzulegen.

Dadurch, daß wir Gott als Vater annehmen, unterscheiden wir uns von den Juden, die zwar an einen Gott glauben, aber nicht zugeben, daß dieser der Vater unseres Herrn Jesus Christus ist. Sie widersprechen dabei ihren eigenen Propheten (7,2). Glaube also nicht, was die Juden

sagen, sondern achte auf die Propheten (10,2). Die ganze Hl. Schrift des Alten Bundes spricht oft und klar von Gott als Vater und sie spricht auch von seinem Sohne. Der Sohn ist es, der den Psalmvers 2,7 spricht: Dominus dixit ad me, Filius meus es tu (10,2). Den Sohn spricht Gott an, wenn er (Genesis 1,26) sagt: Faciamus hominem ad imaginem nostram (10,6). Desgleichen war der Sohn beteiligt, als das Strafgericht über Sodoma und Gomorrha verhängt wurde (10,6). Christus ist den Propheten erschienen (10,7 und 8). Es ist der Sohn, den Gott im Psalme (109,1) einlädt, zu seiner Rechten zu sitzen (10,9). Die Psalmstellen 71,5, 88,27 f., 109,3, 2,1 beweisen alle die Existenz des Sohnes im Alten Bunde. Sie sind derart, daß sie nur auf Christus angewendet werden können. Der Christus des Neuen Testamentes ist der Sohn Gottes des Alten Bundes.

Jetzt steigt Cyrill höher empor, um das vorweltliche Sein des Logos zu untersuchen.

2. Die Natur des Logos.

Wir finden bei Cyrill keine weitläufige Ausführung über die Identität von Christus, Sohn und Logos, wie etwa bei Athanasius.[1]) Cyrill hat dies bei seinem Beweisgang auch nicht nötig. Er setzt in Kat. 11,10 alle drei als identisch nebeneinander.

Christus ist geborenes Wort. Aber nicht ein bloß ausgesprochenes, verklingendes Wort, sondern ein subsistierendes (ἐνυπόστατον, ἐν ὑποστάσει),[2]) also etwas Selbständiges, Bestehendes.

Will nun Cyrill den Arianismus überwinden, so hat er einmal die Ewigkeit des Logos nachzuweisen.

Der Logos des Arius „ist zwar vor der Zeit geschaffen worden; aber als Geschöpf hat er doch einen Anfang, wenn

---

[1]) Oratio contra Arianos IV.12—25.

[2]) 11,10. Athanasius drückt sich ähnlich aus: Es soll aber keiner meinen, wenn er nämlich „Wort" hört, das sei wie das menschliche Wort, ohne Bestand: ἀνυπόστατος, sondern er soll wissen, daß der Sohn das lebendige Wort ist, und die Weisheit, die in sich besteht: ἐνούσιον σοφίαν (De synodis, 41).

auch vor aller Zeit, und kann Gott erst von dem Augenblick an, da er den Logos als seinen Sohn hervorgebracht hat, Vater genannt werden.“ [1])

Bei Cyrill können wir diesen nicht näher bestimmten Moment der Dauer zwischen Zeit und Ewigkeit nicht feststellen. Christus hat nicht, als er in Bethlehem geboren wurde, zu sein begonnen (11,20), schon vorher war er des Vaters Sohn. Der Menschen Vater ist Gott in der Zeit, Christi aber vor der Zeit (7,10). Der Logos sagt von seinem Vater: Der Herr sprach zu mir: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt, und dieses heute ist ewig, kennt keine Zeit (11,5).

Gott hat den Sohn nicht aus dem Nicht-Sein ins Sein überführt (11,14). Was der Sohn hat, d. h. die Gottheit, hat er von Ewigkeit: ἀϊδίως ἔχει γεννηθεὶς ἐκ Πατρός (11,5). Der Logos hat also keinen Anfang seiner Tage (15,32); er ist ewig: ἀϊδιός ἐστιν (3,14).

Am schärfsten spricht Cyrill von der Ewigkeit des Logos im Zusammenhang mit der Vaterschaft Gottes.

Gott denken und ihn als Vater erkennen sind an sich, objektiv, das Gleiche (10,2), „denn er war nicht vorher ohne Sohn und ist später, als er seinen Willen änderte, Vater geworden“ (7,5). Behaupten, er habe sich erst im Laufe der Zeit besonnen und sei dann Vater geworden, ist gottlos (11,8). Also, solange Gott ist, solange ist er auch Vater. Ja, die Vaterwürde kommt Gott mehr zu als jede andere Würde (7,5). Also nennt man Gott mit ebensoviel Recht Vater, als man ihn allmächtig, gerecht usw. nennt. Damit hat Cyrill die Ewigkeit des Sohnes in der unzweideutigsten Art und Weise ausgesprochen und bereits gegen den Arianismus Stellung genommen, ohne diese Häresie auch nur zu nennen.

Die nächste Aufgabe des Katecheten ist es nun, den ewigen Gott und den gleichewigen Logos miteinander zu vergleichen und mit dem fundamentalen Dogma von der Monarchie in Einklang zu bringen, d. h. die ungeminderte, volle Gottheit auch für den Logos nachzuweisen. Cyrill

[1]) Stöckl, S. 207.

unternimmt zu diesem Zwecke ein Zweifaches: Er weist nach, daß der Logos kein Geschöpf ist, aber in Gott seinen Ausgang hat, dessen Sohn ist.

Der Kernpunkt des Arianismus ist die Lehre, daß der Logos geschaffen sei.

Cyrill betrachtet diese Lehre als Abfall von der Wahrheit: Jetzt ist aber der Abfall. Denn die Menschen sind vom wahren Glauben abgefallen. Die einen predigen eine Sohn-Vaterschaft, die andern wagen zu sagen, Christus sei aus dem Nicht-Sein in das Dasein versetzt worden (15,9). Cyrill will diese wiederholt abgewiesen wissen: Und wie es schon oft gesagt wurde, keineswegs hat er den Sohn aus dem Nicht-Sein ins Dasein überführt (11,14). Die Art und Weise, wie Leib und Seele, Himmel und Erde, Engel und Erzengel ihr Sein von Gott erhalten haben, bildet einen Gegensatz zu jener Art und Weise, durch die der Logos sein Sein von Gott erhalten hat (4,4). Wir dürfen daher nie das Arianische Axiom uns zu eigen machen und sagen: Es gab eine Zeit, wo der Sohn nicht war (11,17). Es könnte einer auf den Gedanken verfallen, man tue der Ehre, die Gott Vater gebührt, Abbruch, wenn man den Logos nicht als Geschöpf annehme. Aber um Gott Vater zu ehren, dürfen wir nicht den Logos als ein Geschöpf betrachten (11,17). Der Logos hat aber doch ein Prinzip, ist also nicht wie der Vater ἄναρχος; aber dieses Prinzip ist außerzeitlich und unfaßbar und selbst prinziplos. Es ist Gott Vater. Der Logos ist der Strom der Gerechtigkeit, der Vater dessen Quell (11,20). Der Vater ist das Haupt und einzige Prinzip, es gibt nicht zwei Prinzipien (11,14; vgl. Athanasius: Oratio ctra. Ar. III.15: μίαν ἀρχὴν οἴδαμεν).

Weiterhin bestimmt Cyrill auch den Akt, durch den der Logos aus dem Vater ausgegangen; es ist die Generatio. Der Logos ist des Vaters Sohn. Das wissen wir nicht aus uns, aber der Vater hat den Logos Sohn genannt (11,2). Daß der Vater einen Sohn hat, das glaube, aber nach dem W i e sollst du nicht fragen; denn wenn du auch suchst, du wirst es nicht finden (11,19). Die Geburt des Sohnes von aller Ewigkeit ist unerfaßlich und niemals zu durchdringen (11,4).

Cyrill geht mit auffallendem Eifer daran, die Zeugung des Logos zu unterscheiden von der Filiatio adoptiva. Man sieht daraus klar, daß im Hintergrund all seiner Gedankengänge die gewaltige Strömung des Arianismus und Theodotianismus stehen.

Es könnte einer Christum mit den Gerechten auf die gleiche Stufe stellen, weil nämlich Christus sagt: Ich steige auf zu meinem Vater und zu eurem Vater. Es wird daher gut sein, zum voraus zu bemerken, daß der Name Vater zwar nur einer, daß aber mannigfaltig dessen Bedeutung ist (7,7). Nicht sollst du meinen, daß Gott auf gleiche Weise des Sohnes und der Geschöpfe Vater ist, denn nicht sagt Christus: Ich steige auf zu unserem Vater, damit man nicht eine Gemeinschaft zwischen den Geschöpfen und dem Eingebornen herstelle, sondern er sagt: zu meinem Vater und zu eurem Vater. Anders „meinem Vater", nämlich der Natur nach, und anders „zu eurem Vater", nämlich durch Adoption (11,19). Wenn du also den Logos Sohn nennen hörst, so halte ihn nicht für einen Adoptivsohn, sondern für den natürlichen Sohn (11,19), der nicht von der Knechtschaft zur Sohneswürde gelangte, sondern immer geborner Sohn war (11,4). Auch auf die Katechumenen wird der Hl. Geist herniedersteigen, und von oben wird man des Vaters Stimme hören, aber nicht: Dieser ist mein Sohn, sondern: dieser ist jetzt mein Sohn geworden. Bei jenem sagt der Vater: Dieser ist mein Sohn, weil „im Anfang war das Wort, und das Wort war zu Gott und Gott war das Wort". Ihm kommt das „ist", dir aber das „jetzt ist er geworden" zu, weil du nicht der Natur, sondern der Adoption nach die Sohnschaft besitzest (3,14). Mit den Worten: Dieser ist mein Sohn, hat also Gott erklärt, daß der Logos schon vor der Taufe sein Sohn war (11,9). Er ist ewiger Sohn Gottes (3,14), er ist geborner Sohn Gottes (11,4).

Die Zeit, der Fortschritt vom Nicht-Sohn-Sein zum Sohn-Sein ist somit ein wesentliches Element der Filiatio adoptiva. Es kommt dazu noch ein zweites: die filiatio adoptiva ist das Werk der freien Güte und Liebe. „Auch uns ist es gestattet, besonders im Gebete zu sagen: Vater

Unser. Aber das ist ein Gnadengeschenk. Denn nicht weil wir der Natur nach aus dem Vater im Himmel geboren, nennen wir ihn Vater, sondern so zu reden ist uns gestattet aus unaussprechlicher Güte, weil wir aus der Knechtschaft durch des Vaters Gnade, den Sohn und den Hl. Geist zur Kindschaft übergegangen sind (7,7). Wie die filiatio adoptiva von seiten Gottes frei ist, so spielt auch unser Wille dabei mit, gemäß dem Worte des Evangelisten Johannes: Denen, die ihn aufnahmen, gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden (7,13).

Bei der Zeugung des Sohnes fällt auch dieses Element weg. Er ist φυσικὸς υἱός, ἀληθὴς υἱός (11,9). Also der Begriff „Sohn" ist seinem eigentlichen und vollen Inhalte nach verwirklicht im Logos, er ist wahrer Sohn und er ist dies kraft seiner Natur.

Diese wahre Zeugung sucht Cyrill seinen Zuhörern klar zu machen, damit sie alsbald die Unhaltbarkeit der häretischen Ansichten erkennen. „Wenn du von einem zeugenden Gotte hörst, falle nicht in eine körperliche Ansicht hinab, vermute auch nicht, daß es eine der Zerstörung unterworfene Zeugung sei, um nicht gottlos zu handeln. Ein Geist ist Gott, geistig seine Zeugung. Körperliche Wesen bringen nämlich körperliche Wesen hervor und notwendig muß dabei die Zeit eine Rolle spielen. Bei der Zeugung des Logos ist jegliche Zeit ausgeschaltet. Hienieden wird, was gezeugt wird, als unvollkommen gezeugt. Der Sohn Gottes aber ist als vollkommen gezeugt. Was er nämlich jetzt ist, als das ist er von Anfang an geboren. Wir werden so geboren, daß wir aus der Unwissenheit des Kindes zum Gebrauch der Vernunft übergehen... Dort sollst du nichts Derartiges denken und auch nicht irgend eine Schwäche des Zeugenden aussagen. Denn wenn er etwas Unvollkommenes gezeugt hat, so klagst du den, der geboren hat, der Schwachheit an, wenn ihm nämlich von Anfang an der Erzeuger das nicht gegeben hat, was ihm deiner Meinung nach später im Laufe der Zeit ist zuteil geworden. Also nicht für eine menschliche sollst du diese Zeugung halten; auch nicht wie Abraham den Isaak zeugte. Abraham

nämlich zeugte Isaak, nicht aber was er wollte, zeugte er, sondern was ein anderer ihm gewährte. Wenn aber Gott, der Vater, zeugt, so wirkt dabei weder Unwissenheit noch Überlegung mit. Denn behaupten, daß er nicht wußte, was er zeugte, ist größte Gottlosigkeit, behaupten aber, daß er im Laufe der Zeit sich besann, gehört zur gleichen Gottlosigkeit. Denn nicht war früher Gott ohne Sohn und ist dann später in der Zeit Vater geworden" (11,7 und 8). Der Sohn hat durch den einen Akt der Zeugung sofort das ganze Sein bekommen, eine allmähliche Entwicklung ist ganz ausgeschlossen, denn nicht schneller als unsere Worte und Gedanken sind, zeugt Gott (11,14).

Dem Gedanken, als wäre der Logos nur ein immanentes Attribut des Vaters, ist Cyrill schon zuvorgekommen, wenn er den Logos als ἐνυπόστατος bezeichnet und sagt, er sei vom Vater ἐν ὑποστάσει gezeugt (11,10). Damit hat er bereits den Logos als Etwas zwar Immanentes, aber als etwas in sich Bestehendes, als Person, die verschieden ist vom Vater, bezeichnet. Um diesen Unterschied zwischen Vater und Sohn zu beweisen, greift Cyrill zur Schrift und interpretiert Joh. 17,21: Pater in me et ego in Patre, und führt aus: Nicht sagt er: Pater sum ego, sondern: Pater in me et ego in Patre. Also Vater und Sohn sind verschieden. Wiederum sagt er nicht: Ego et Pater unum sum, sondern: Ego et Pater unum sumus, damit wir weder von einander trennen noch mit einander vermischen (11,16). Auch ist der Erzeuger nicht in den Sohn verwandelt worden noch der Gezeugte Vater geworden (11,13). Sage einerseits nie, daß der Sohn etwas dem Vater Fremdartiges sei, noch schließe dich jenen an, die sagen, der Vater sei bald Sohn, bald Vater... Im Gegenteil blieb der Vater, auch nachdem er den Sohn gezeugt hatte, Vater und wurde kein anderer (11,18).

Cyrill hat hier sicher den persönlichen Unterschied zwischen Vater und Sohn im Auge gehabt. Bei der mangelhaften Terminologie jener Periode und bei Cyrills Zurückhaltung vor Neologismen war es nicht möglich, diesen Gedanken schärfer auszudrücken.

Cyrill hat hier nicht stille gestanden. Er geht weiter und fragt, was hat dieser Logossohn durch die Zeugung von Gott Vater erhalten? Und er antwortet: Das Gott-Sein. „Die hl. Schrift bezeugt es, daß der Gott ist, der gezeugt wurde: Gleich wie der Vater das Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, Leben in sich selbst zu haben“ (11,13). Die meisten Textausgaben geben dieses Argument nicht so unmittelbar wieder, sondern fügen nach der Propositio: Die Hl. Schrift (resp. der Hl. Geist Gottes in der Schrift) bezeugt, daß der Gott ist, der gezeugt wurde, bei: „Ohne Anfang. Denn welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, als nur des Menschen Geist, der in ihm ist? So auch kennt Niemand das, was in Gott ist, als der Geist Gottes.“ Allein dieses Einschiebsel findet sich nicht in allen Handschriften. Die Worte „ohne Anfang“ fehlen im Cod. Coisl. und die andern Worte sind ausgelassen in den Codd. Roe. und Casaub. und in der Version des Grodecius. Touttée und Reischl halten den Passus für eine Interpolation, durch die der Gedankengang nur unterbrochen wird und ihre Ansicht scheint voll und ganz berechtigt zu sein.

Daß die Fülle der Gottheit im Logos wohne, bestätigt Cyrill abermals: Der Vater hat... die Weisheit gezeugt, aber ist selbst nicht unweise geworden, und der die Macht gezeugt hat, ist nicht schwach geworden. Er hat Gott gezeugt und ist selbst der Gottheit nicht beraubt worden, weder hat er selbst etwas verloren durch Verminderung oder Veränderung, noch hat der Gezeugte irgend einen Mangel. Vollkommen ist der Gezeugte, vollkommen der Zeugende. Gott der Zeugende, Gott auch der Gezeugte, Gott aller Dinge, der aber als seinen Gott den Vater bezeichnet (11,18). Nichts mangelt ihm an der Würde der Gottheit (4,7). Wer den Sohn gesehen, hat den Vater auch gesehen.. Er ist geboren als Leben vom Leben, Licht vom Licht, Kraft von Kraft, Gott von Gott. Und die Eigenschaften der Gottheit im Sohne sind ganz unverändert dieselben, und wer die Gottheit des Sohnes zu schauen gewürdigt worden, der gelangt auch zum Genuß des Vaters (11,18).

So betont Cyrill immer wieder zwei Momente: Vater und Sohn sind verschieden von einander, aber sie bilden zusammen doch eine Einheit, so daß man vom Sohne sagen kann ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὸν Πατέρα (11,17).

Mader zitiert die meisten für die Gottheit des Sohnes sprechenden Texte, die ich hier angeführt habe, ebenfalls, und fügt bei (S. 81): „Fassen wir das bisher Gesagte noch einmal kurz zusammen: Christus ist keine Kreatur, sondern der Sohn Gottes der Natur nach, nicht durch Adoption, von Ewigkeit her und außerhalb aller Zeit vom Vater auf unbegreifliche, vollkommene Art gezeugt. Er ist wahrer Gott, dem nichts zur Würde der Gottheit fehlt, ähnlich dem Vater in allem und hat alle Kennzeichen der Gottheit in sich. Damit ist die nicänische Lehre von der Homoousität des Sohnes mit dem Vater über jeden Zweifel klar ausgesprochen."

Um nachzuprüfen, ob Cyrill mit dieser Umschreibung die Lehre des Nicänums wiedergegeben, ist es notwendig, die damaligen Symbole zu einem Vergleich heranzuziehen. Zur größeren Klarheit müssen wir zwei Elemente herausheben und unterscheiden: das Symbolum, das Cyrill erklärt, und seine persönlichen Gedankengänge, mit deren Hilfe er das Symbolum interpretiert.

Ob wir das Jerusalemer Glaubensbekenntnis rekonstruieren aus den Titeln der Katechesen oder ob wir mit Touttée auch noch den erklärenden Text heranziehen, hat für unsere Frage keine Bedeutung. Das Symbolum, soweit es das Hervorgehen des Logos aus dem Vater betrifft, ist noch recht dürftig, gibt aber den Inbegriff dessen, was Cyrill ausführt. Es lautet: Πιστεύω . . . . . καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα Θεὸν ἀληθινὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο (10,3 und Kat. 11 in der Überschrift).

Vergleichen wir diesen Teil mit den zeitgenössischen Symbolen, so werden wir leicht übereinstimmende und abweichende Stellen herausfinden.

Das Symbolum von Nicäa faßt die parallele Stelle also:

Πιστεύομεν . . . καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτ' ἔστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ. [1])

In den verschiedenen antiochenischen Formeln wurde die betreffende Stelle über den Sohn so dargelegt:

I. antiochenische Formel:[2])

Μεμαθήκαμεν γὰρ . . . . . καὶ εἰς ἕνα υἱὸν τοῦ θεοῦ μονογενῆ, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ὑπάρχοντα καὶ συνόντα τῷ γεγεννηκότι αὐτὸν πατρί, δι' οὗ καὶ τὰ πάντα ἐγένετο, τά ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα.

II. antiochenische Formel:[3])

Πιστεύομεν . . . . καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τόν μονογενῆ, θεόν, δι' οὗ τὰ πάντα, τὸν γεννηθέντα πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, ὅλον ἐξ ὅλου, μόνον ἐκ μόνου, τέλειον ἐκ τελείου, βασιλέα ἐκ βασιλέως, κύριον ἀπὸ κυρίου, λόγον ζῶντα, σοφίαν ζῶσαν, φῶς ἀληθινόν, ὁδόν, ἀναλλοίωτον, τῆς θεότητος, οὐσίας τε καὶ βουλῆς καὶ δυνάμεως καὶ δόξης τοῦ πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, τὸν ὄντα ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν, θεὸν λόγον.

III. antiochenische Formel:[4])

Πιστεύω . . . καὶ εἰς τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, θεὸν λόγον, δύναμιν καὶ σοφίαν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, δι' οὗ τὰ πάντα, τὸν γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς πρὸ τῶν αἰώνων, θεὸν τέλειον ἐκ θεοῦ τελείου, καὶ ὄντα πρὸς τὸν θεὸν ἐν ὑποστάσει.

IV. antiochenische Formel:[5])

Πιστεύομεν . . . . καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱόν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, δι' οὗ ἐγένετο τὰ πάντα, τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τά τε ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, λόγον ὄντα καὶ σοφίαν καὶ δύναμιν καὶ ζωὴν καὶ φῶς ἀληθινόν.

---

[1]) Bei Hahn, S. 160 f. [2]) Bei Hahn, S. 183.
[3]) l. c. S. 184 f. [4]) l. c. S. 186.
[5]) l. c. S. 187.

Die Formel von Philippopolis (i. J. 343) lautet: [1])

„Credimus et in unigenitum ejus Filium, Dominum nostrum Jesum Christum, qui ante omnia saecula ex Patre genitus est, Deum ex Deo, lumen ex lumine, per quem facta sunt omnia, et quae in coelis et quae in terra, visibilia et invisibilia: qui est verbum et sapientia et virtus et vita et lumen verum."

Eusebius von Caesarea reichte der Synode zu Nicäa ein Symbolum ein, wo die auf den Logos bezügliche Stelle so formuliert ist: [2])

Πιστεύομεν .... καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένου, δι' οὗ ἐγένετο τὰ πάντα.

Das Symbolum der „langen Formel" deckt sich mit der vierten antiochenischen Formel.

Aus dieser Gegenüberstellung ergibt sich:

a) Nur das Nicänum hat die Worte ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός und ὁμοούσιος.

b) Nur das Nicänum und Cyrill haben die Formel: θεὸν ἀληθινόν.

c) Im übrigen stimmt das Symbolum von Jerusalem mit dem Nicänum überein sowie auch mit den andern Glaubensformeln. Einzig die nähere Bestimmung der Geburt des Logos πρὸ πάντων τῶν αἰώνων hat in der Formel von Nicäa keinen Eingang gefunden.

Wenn man nun den Kampf um die dem Nicänum eigenen Termini und die Notwendigkeit derselben für die damalige Zeitlage in Betracht zieht, so muß man alle nicht nicänischen Formeln als ungenügend betrachten, da sie die Lehre der Kirche, wie sie 325 festgelegt ward, nicht voll wiedergeben.

Harnack (Lehrbuch der Dogmengeschichte II. 240 f.) sagt, „die Katechesen Cyrills drücken ehrlich den christologischen Standpunkt der Formula Makrostichon aus; nur das ὁμοούσιος fehlt, in der Sache ist Cyrill orthodox."

---

[1]) l. c. S. 190.

[2]) Bei Hahn, S. 131 f.

Wir haben eben gesehen, daß auch die „lange Formel“ ungenügend ist, weil sie die obschwebende Frage nicht berührt. Sie ist ja auch nur die vierte antiochenische Formel. Nehmen wir die weitschweifigen Erklärungen noch dazu, so werden wir aus Nr. IX derselben sicher mit Tixeront (II. p. 48) Subordinatianismus herauslesen. Hätte sich Cyrill auch diese Erklärungen zu eigen gemacht, so wäre er nicht mehr orthodox, und hat er nur das Symbolum, so bleibt er ungenügend.

Mehr Licht kommt in die Untersuchung hinein, wenn wir Cyrills persönliche Gedankengänge einer Analyse unterwerfen.

Wenn wir den schriftlichen Nachlaß Cyrills durchgehen, begegnen wir zweimal dem nicänischen Stichwort. Das eine Mal in der Katechese 17,32 und das andere Mal in dem Brief an Kaiser Konstantius. Der Umstand, daß aber das Wort in der Katechese 17 nicht in allen Codd. steht, macht dessen Authentizität an dieser Stelle verdächtig, und meines Wissens hat auch keiner, der über Cyrill geschrieben, dem Terminus hier dieselbe zuerkannt (vgl. Touttée zu dieser Stelle). Was den umstrittenen Terminus im Briefe an Konstantius angeht, so steht auch hier die Authentizität keineswegs außer Zweifel. Schon Touttée „wundert sich sehr“, dies Wort in einem Briefe zu finden, dessen Adressat erklärter Gegner des Nicänums war. Der Mauriner löst sich die Schwierigkeit u. a. auch mit dem Umstand, daß Athanasius im Jahre 349, also ein Jahr nachdem Cyrill die Katechesen gehalten, durch Palästina nach Alexandrien zog und in Jerusalem an dem von Bischof Maximus einberufenen Konzil teilnahm. Cyrill hätte damals Gelegenheit gehabt, Athanasius zu hören und hätte gesehen, daß ὁμοούσιος keinerlei Konzessionen an den Sabellianismus mache. So sei er zur Partei des Athanasius übergetreten und hätte folglich im Briefe an Konstantius den nicänischen Terminus gar wohl gebrauchen können. Diese Rechtfertigung fällt aber jetzt dahin, da durch die Entdeckung der Festbriefe des Athanasius die früher allgemein angenommene Chronologie zu korrigieren ist. Athanasius kam nach Jerusalem,

ehe Cyrill die Katechesen hielt, nämlich vor Oktober 346.[1]) Wir finden zudem in den Akten jener Zeit keinerlei Anhaltspunkte, daß Cyrill zur Zeit der Abfassung des Briefes, also um 351 oder kurz darauf Anhänger des Nicänums gewesen sei. Im Gegenteil wurde er noch 360 auf einer Synode zu Konstantinopel des Semiarianismus verdächtigt.

Mader scheint mir daher durchaus recht zu haben, wenn er den nicänischen Terminus auch hier nicht für ursprünglich hält. Cyrill hat somit in den uns erhaltenen Schriften den Ausdruck ὁμοούσιος nie gebraucht.

Wie wir in dem Kapitel über die Terminologie sahen, hat Cyrill das Wort οὐσία nur einmal angewendet und zwar nicht auf Gott, sondern auf die Menschenseele. Sehr oft aber bedient sich der Katechet, wenn er von Gott redet, der Ausdrücke φύσις und ὑπόστασις. So familiär ihm diese Worte sind, so sorgfältig vermeidet er sie in der Erörterung des Trinitätsdogmas. In der ganzen Erklärung der Prozession des Logos aus dem Vater finden wir nirgends einen dieser Termini.

Wie hat sich also Cyrill zum ὁμοούσιος gestellt?

Die Stellung scheint er selbst gezeichnet zu haben in der Katechese 11,12. „Auch ich habe immer gestaunt über das rastlose Unterfangen der Verwegenen, die aus vorgeblicher Frömmigkeit in Ruchlosigkeit fallen. Denn obgleich sie die Thronen und Herrschaften, Christi Werke, und die Fürstentümer und Mächte nicht kennen, machen sie sich fieberhaft daran, den Schöpfer derselben zu untersuchen. Sag mir zuerst, Verwegenster, welches der Unterschied sei zwischen Thronen und Herrschaften und dann erforsche, was sich auf Christus bezieht. Sag mir, was die Fürstentümer, was die Mächte, was die Kräfte, was die Engel sind, und dann forsche den Schöpfer genau aus, denn alles ist durch ihn gemacht. Aber die Thronen und Herrschaften fragen willst du nicht, oder vielmehr kannst du nicht, denn was anderes ist es, das die Tiefen Gottes kennt, wenn nicht der Hl. Geist allein, der die göttlichen Schriften gesprochen

[1]) Mader, S. 10; Hergenröther-Kirsch, I, 402.

hat? Aber auch der Hl. Geist hat über die Geburt des Sohnes aus dem Vater in der Schrift nicht gesprochen. Was forschest du also genau aus, was auch der Hl. Geist in der Schrift nicht geschrieben hat? Da du nicht kennst, was geschrieben steht, wirst du das nicht Geschriebene genau ausforschen?"

Wen versteht Cyrill unter diesen „Verwegenen"? Solche, die forschen und spekulieren. Welches ist der Gegenstand, den sie besonders ergründen wollen? Die Geburt des Sohnes aus dem Vater. Nun aber hat der Hl. Geist darüber in der Schrift nichts gesagt, und doch kann nur er darüber Aufschluß geben, denn er allein kennt die Tiefen Gottes. Also für jene Frage, die die „Verwegenen" ventilieren wollen, lassen sich in der Schrift keine (oder doch keine direkten) Anhaltspunkte finden. Wer sind also jene, die trotzdem die Frage erörtern?

a) Nicht die Arianer. Mit den Arianern setzt sich Cyrill auseinander. Er weist an Hand der Schrift ihre Lehre von der Geschöpflichkeit des Logos ab und stellt entschieden die These von der Gottheit des Logos auf und läßt den Logos durch Zeugung aus dem Vater hervorgehen. Für alle diese Lehren erbringt Cyrill skripturistische Beweise und macht es den Arianern zum Vorwurf, daß sie die Schrift so schlecht verstehen. Jene Verwegenen, über die Cyrill staunt, können für ihre Thesen die Hl. Schrift überhaupt nicht heranziehen und der Katechet wirft ihnen keineswegs vor, daß sie die Schrifttexte vergewaltigen.

b) Nicht die Sabellianer. Auch ihre Lehre wirft Cyrill zurück und zwar weist er ebenfalls an Hand der Schrift nach, daß sie unmöglich recht haben können. Die Sabellianer sind auch nach Cyrill überhaupt nicht auf dem Wege zu einer eigentlichen Logosspekulation, da sie Vater und Sohn nicht als distinkte Personen, sondern nur als die eine göttliche Monas betrachten, die auf verschiedene Weise tätig war zum Wohl und Heil der Menschen. Die „Verwegenen" können somit auch nicht Sabellianer sein; und dies desto weniger, da Cyrill dieselben ja wiederholt namentlich angreift (z. B. 16,4; 17,34).

Halten wir Umschau im doktrinären Milieu jener Zeit, so finden wir noch zwei Richtungen in der Theologie, die Cyrill meinen kann: Die Semiarianer einerseits, Athanasius und die Bekenner des ὁμοούσιος anderseits. Beide haben die Geburt des Logos aus dem Vater untersucht und beide haben das charakteristische Merkmal derselben mit einem nicht biblischen Terminus bezeichnet. Es scheint daher, Cyrill habe hier diese beiden Richtungen im Auge, wenn er den Vorwurf auf Verwegenheit erhebt.

Daraus folgere ich:

1. Cyrill hält die Spekulation der Homousianer und Semiarianer für verwegen, und entscheidet sich weder für die einen noch für die andern (er gebraucht weder ὁμοούσιος noch ὁμοιούσιος).

2. Er hält überhaupt die ganze Untersuchung auf dieser außerbiblischen Basis für fruchtlos und will sich daher mit ihr gar nicht abgeben, da der Hl. Geist nichts davon gesagt hat.

3. Er glaubt an Hand der Schrift genügend darlegen zu können, daß zwischen Vater und Sohn eine Einheit besteht und zwar eine äußerst innige, aber doch eine solche, daß der persönliche Unterschied gewahrt bleibt. Er beruft sich dabei auf die gleichen Texte wie Athanasius.

4. Er weiß, daß damit der Arianismus und der Sabellianismus widerlegt sind. Die Wahrheit liegt in der Mitte. Dieselbe noch tiefer zu durchdringen, hält er für unnötig.

Fragen wir nach den Gründen dieses Verhaltens, so finden wir deren mehrere.

Das ganze Problem war ein neues. Vor dreißig Jahren war es aufgetaucht und seither hatte es alle Geister erhitzt und entzweit. Neuen Dingen aber wird wegen der Neuheit widersprochen, sagt Cyrill. Es war auf jeden Fall sehr schwer, sich sofort zurecht zu finden.

Die beiden entscheidenden Termini ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος waren für die Allgemeinheit ebenfalls neu. Bisher war das nicänische Stichwort nur selten und nur von wenigen gebraucht worden; die Synode zu Antiochien hatte es ver-

worfen. Auch jetzt war man über den Sinn desselben nicht ungeteilter Ansicht. „Alia enim ejus apud Athanasium et Catholicos explicatio erat, alia Eusebii Caesariensis in epistola ad suos (Num. 5) alia in Marcelli et discipulorum ore, siquidem de Trinitate prave sentirent, quod Cyrillo dubium non erat".[1]) Athanasius selbst war es nicht fremd, daß man Bedenken hatte, den Terminus anzunehmen, weil einige meinten, es sei damit notwendig die Idee einer materia praejacens verbunden, aus der Vater und Sohn dann als ὁμοούσιοι hervorgegangen wären wie zwei Brüder.[2]) Wieder andere meinten, wer ὁμοούσιος unterschreibe, müsse schließlich durch die Macht der Konsequenzen doch Sabellianer werden, weil der Unterschied der Personen in der Trinität damit gefährdet schien. Ὁμοιούσιος dagegen schien ihnen schon ipso facto den Gedanken an eine Mehrheit zu insinuieren und damit auch die Idee von der persönlichen Verschiedenheit in den Trägern der göttlichen οὐσία.

Zu dieser Schwierigkeit aus der schwankenden Terminologie gesellt sich noch eine äußere, auf die Touttée schon aufmerksam machte. Der Wortführer der nicänischen Partei war Athanasius; um uns über die ganze Streitfrage zu orientieren, sind wir heute noch fast ausschließlich auf seine Werke angewiesen. Gerade die wichtigsten: Apologia contra Arianos und Historia Arianorum sind erst um 348 oder noch später entstanden, die Orationes contra Arianos wurden nach Loofs 338—39, nach Cavallera 347—50 geschrieben.[3]) Es war daher für Cyrill, der inmitten semi-

---

[1]) Touttée, Diss. III, C. 3,16.

[2]) Athanasius, De Synodis, 51.

[3]) Das von der Historia Arianorum noch erhaltene Bruchstück umfaßt die Jahre 335—357 und stammt frühestens aus dem Jahre 358. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, III. 62. Das Korpus der Schrift: Apologia contra Arianos ist um 348 anzusetzen. Bardenhewer, l. c. III. 61. Über die Entstehungszeit der Orationes contra Arianos herrschen drei verschiedene Ansichten. Bardenhewer nimmt mit den Maurinern an, sie seien in den Jahren 356—362 entstanden. Cavallera setzt diese Bücher in die Jahre 347—350. Loofs endlich geht zurück bis 338 oder 339. Bardenhewer, l. c. III, 55.

arianischer Bischöfe lebte, gar nicht leicht, völligen Einblick in die Sachlage, und besonders in die Lehre des Alexandrinischen Metropoliten zu erhalten. Überdies entfaltete sich der Streit erst im folgenden Jahrzehnt soweit, daß man die beiden Ansichten von ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος in ihren letzten Konsequenzen sah.

Auf der andern Seite waren die offensichtlichen Umtriebe der Akazianischen Partei auch nicht darnach, bei ihr die Wahrheit zu vermuten. So ist die Zurückhaltung Cyrills, der eben erst die Cathedra bestiegen hatte, sehr wohl zu erklären. Sie verrät aber auch, daß Cyrill ein selbständiger Denker ist, und bestätigt aufs neue seine oben skizzierte Geistesrichtung.

Angesichts dieser Sachlage wäre es pädagogisch auch ganz und gar verfehlt gewesen, wenn Cyrill den Katechumenen das Problem aufgerollt hätte. Er hätte damit sein Ziel, überzeugte und mutige Christen heranzubilden, gar nicht erreichen können.

Man hat vielfach Cyrill zu jenen gezählt, die Athanasius entschuldigt, wenn sie einzig wegen des Ausdruckes ὁμοούσιος nicht auf seine Seite traten. „Die Männer aber, die alle Schriften des Nicänums annehmen, einzig aber am Worte ὁμοούσιος sich stoßen, darf man nicht als Feinde betrachten... sondern wir unterhandeln mit ihnen wie Brüder mit Brüdern, die der gleichen Ansicht sind wie wir, und einzig wegen des Wortes in Streit kamen.“[1])

Mir scheint diese Stelle nicht auf Cyrill zu passen, so wie uns derselbe in den Katechesen nahe tritt. Wir haben gesehen, daß Cyrill in der Frage über das Hervorgehen des Logos aus dem Vater jeden philosophischen Terminus vermeidet. Athanasius aber sagt ausdrücklich,[2]) daß jene, die er entschuldigt (er nennt mit Namen nur Basilius von Ankyra), wenigstens annehmen, der Logos sei ἐκ οὐσίας τοῦ θεοῦ hervorgegangen. Bei Cyrill können wir diese Wendung nirgends finden.

---

[1]) Athanasius, De Syn. 41.

[2]) l. c. und De Decretis, 23.

Abschließend kann ich daher als Resultat der Forschung über Cyrills Stellung zum ὁμοούσιος festlegen:

1. Cyrill hat den Glauben an die Homoousie gehabt.

2. Er hat diesen Glauben mit Hilfe der Schrift zu vertiefen gesucht und hat skripturistische Beweise für die Einheit zwischen Vater und Sohn erbracht.

3. Er hat sich nicht entschließen können, einen der noch nicht fixierten Termini aus der Philosophie heranzuziehen, um mit Hilfe desselben sich auch einen klaren Begriff von der Homousie zu gestalten.

4. Er konnte daher auch nicht einen so scharfen und bestimmten Begriff haben, wie Athanasius z. B. ihn hatte.

5. Er war aber, dank seines regen Geistes und seines unermüdlichen Studiums, kein voreingenommener Gegner der Sache und daher auf dem Wege, auch den bisher anstößigen Terminus anzunehmen, sobald er tiefer eindringen konnte in den wahren Sinn des Wortes, gleichwie er auch nichtbiblische Worte (φύσις, ὑπόστασις κτλ.) in seinen Katechesen angewendet hat.

6. Es wird uns jetzt auch verständlich, wieso Akazius für die Kandidatur Cyrills als Bischof von Jerusalem eintreten konnte. War Cyrill unentschlossen, so konnte der listenreiche Metropolit hoffen, ihn auf seine Seite zu ziehen, und das genügte, um der Wahl Cyrills keine Hindernisse in den Weg zu legen. Anderseits begreifen wir aber auch die Mühe und Anstrengung des Akazius, Cyrill abzusetzen, als er sich in seinen Erwartungen getäuscht sah.

7. Mit dieser Lösung läßt sich auch in Einklang bringen, was wir aus Cyrills späterem Leben noch erfahren können.

Theodoret[1]) rühmt Cyrill als kräftigen Verteidiger des Glaubens. Als mutigen Mann haben wir ihn bereits in den Katechesen kennengelernt. Seine Darstellungen über den Logos sind sicher orthodox, aber sie sind noch nicht so weit vorgedrungen, wie es um jene Zeit an und für sich möglich gewesen wäre, und insofern sind sie ungenügend. Sokrates[2]) mit Sozomenos[3]) und Rufinus[4]) melden, unser

[1]) H. E. II. 26,6; 157. [2]) H. E. 5,8; II, 584.
[3]) H. E. 7,7; II, 693. [4]) H. E. 1,23.

Katechet habe sich „poenitentia ductus“ zum ὁμοούσιος bekehrt und auf dem Konzil von Konstantinopel stand Cyrill sicher, als jeglichen Verdachtes bar, unter den orthodoxen Bischöfen. Wir haben schon gesehen, daß sich ein solcher Wandel sehr gut vereinen läßt mit der Geistesrichtung Cyrills.

Über den Zeitpunkt, wo dieser Wandel erfolgte, sind wir nicht völlig im Unklaren.

Ein Jahrzehnt konnte sich Cyrill auf dem Bischofsstuhle behaupten, fast in fortwährendem Kampfe mit seinem Metropoliten Akazius. Als er dann der Gewalt weichen mußte, begab er sich zu Silvanus nach Tarsus und unterhielt Verkehr mit Basilius von Ankyra und Georg von Laodikea.[1]) Diese waren aber damals die Führer der Semiarianer. Um 359—60 war Cyrill wieder in Jerusalem, um abermals bis 362 verbannt zu werden. Wo er diesmal sich aufhielt, wissen wir nicht. Durch Julian, den Apostaten, erlangte der exilierte Bischof die Erlaubnis zur Heimkehr. 362 treffen wir ihn in Antiochien,[2]) wo er mit Bischof Meletius vertraute Beziehungen aufrecht erhielt. Meletius galt aber als offener Freund des Nicänums.[3]) Dieser Aufenthalt Cyrills in Antiochien fällt zusammen mit dem des Kaisers Julian, also in die Zeit vom Juni 362 bis März 363.[4])

Hort schließt aus diesen Angaben: „Thus we may reasonably take 362—64 as the most probable date for Cyrils decisive adoption of the Nicene standart in his integrity.“ [5])

Er geht dann noch weiter und läßt dem altehrwürdigen Symbolum von Jerusalem große Ehre widerfahren. Cyrill hätte nämlich nach seiner Rückkehr aus der zweiten Verbannung das Glaubensbekenntnis seiner Kirche nach dem Nicänum redigiert und in die neue Fassung auch das nicänische Stichwort aufgenommen. Diese von Cyrill vorge-

[1]) Theodoret, H. E. 26/27, p. 157 f. Sozom. H. E. 4,25; I, 411 ff.
[2]) Theodoret, H. E. 3,14/10, p. 192.
[3]) Socrat. 2,44, I, p. 363 ff.
[4]) Hort, p. 96, Anm. 5.
[5]) l. c. p. 96.

nommene Redaktion des Symbolums sei nichts anderes als das Symbolum, das heute noch in der lateinischen Liturgie als Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum in Gebrauch ist. „Of such conditions the Creed which we call „Constantinopolitan" might easly be the result, and there would be ample time for it to be astablished in use at Jerusalem long before Epiphanius placed a slightly augmented form of it in his Ancoratus in 374."[1])

Tixeront kann die Verwandtschaft des Konstantinopolitanischen Symbolums mit dem Symbolum unserer Katechesen nicht in Abrede stellen: „Il est certain qu'il représente un remaniement du Symbole usité vers le milieu du IVe. siècle à Jérusalem, ou celui de Constantia, ou celui de quelque autre église."[2]) Harnack[3]) bestätigt Horts Behauptung: „Vergleicht man es (das Constantinopolitanum) mit dem alten Jerusalemer Symbol (bei Cyrill von Jerusalem), so wird offenbar, daß es nichts anderes ist als eine nicänische Bearbeitung desselben. Damit ist aber zugleich gesagt, daß es wahrscheinlich von Cyrill von Jerusalem komponiert ist."[4])

Die Möglichkeit, daß Cyrill das ὁμοούσιος annehmen konnte, haben wir oft schon erwogen. Daß er in dieser Zeit den Wandel vollzog, muß natürlich auch seine Gründe haben. Zweifelsohne ist Cyrill in den beiden Verbannungen mit der ganzen theologischen Strömung sehr wohl bekannt geworden und lernte Freund und Feind des Nicänums und des Arianismus kennen. Das ermöglichte ihm auch ein tiefer gründendes Urteil über die Bedeutung und Notwendigkeit des nicänischen Stichwortes.

---

[1]) Hort, p. 97.

[2]) Histoire des dogmes II, 64.

[3]) Dogmengeschichte II, 277.

[4]) Nach Harnack (Grundriß, siehe oben S. 5) hätte Cyrill noch ein Zwischenstadium durchgemacht, und wäre, ehe er das ὁμοούσιος angenommen, noch Semiarianer gewesen, d. h. er hätte sich zum ὁμοιούσιος bekannt. Letztern Ausdruck finden wir in den Katechesen nicht. Welche Gründe Harnack auf diese Ansicht führten, sagt er nicht.

Einen andern Grund macht Hort (p. 94) geltend. „The heavy hand of the Arian emperor Constantius had accomplished a great work.“ Der vielfach umgarnte Kaiser hielt den ganzen theologischen Orient in einer außergewöhnlichen Spannung, war er doch der Protektor der Opposition gegen das Nicänum. Mit dem Tode des Allgewaltigen mußte diese Spannung nachlassen. In diese Zeit fällt auch das entgegenkommende Anerbieten des Athanasius (De Synodis 41) und des Hilarius (De Synodis). Das Bedürfnis nach Verständigung und Friede war bei allen da, die guten Willens waren. So kann uns Cyrills Anschluß an Athanasius in dieser Zeitspanne gar nicht befremden.

Im Zusammenhang mit der Untersuchung über die Stellung Cyrills zum ὁμοούσιος mag hier noch eine Wendung näher geprüft werden, deren sich Cyrill bedient hat. Wir finden in den Katechesen nicht nur den nicänischen Terminus niemals, sondern suchen auch umsonst nach dem semiarianischen Stichwort ὁμοιούσιος. Wohl aber hat Cyrill an verschiedenen Stellen ὅμοιος gebraucht.

Der Katechet nennt den Logos ὅμοιον κατὰ πάντα τῷ γεννήσαντι (4/7); ἐν πᾶσιν ὅμοιος τῷ γεγεννηκότι (11/4); und sagt, es sei ὅμοιος γαρ ἐν πᾶσιν ὁ υἱὸς τῷ γεγεννηκότι (11/18).

Der Ausdruck ὅμοιος kann „gleich“ und „ähnlich“ bedeuten.

Schon auf dem Nicänum gab es Bischöfe, die statt ὁμοούσιος nur ὅμοιος setzen wollten. Athanasius hält diesen Terminus nicht für scharf genug, denn der Sohn sei dem Vater nicht nur ὅμοιος. Auch Körper seien unter sich ὅμοια, aber trotzdem können sie von einander getrennt sein und weit auseinander liegen. Der Sohn könne aber nicht vom Vater getrennt werden. Daher hatte das Nicänum ὁμοούσιος geschrieben.[1])

Athanasius hat auch später dem Terminus ὅμοιος nie Gleichberechtigung mit dem orthodoxen ὁμοούσιος zuerkannt. Weil ὅμοιος nur κατ' οὐσίαν bedeutet, so hat es nicht den prägnanten Sinn von ἐκ τῆς οὐσίας, und daher verlangte der große Streiter um das nicänische Symbolum, daß man selbst dem ὁμοούσιος immer noch ἐκ τῆς οὐσίας beifüge.[2])

[1]) Athan., De decretis, 20. [2]) Athan., De synodis, 41.

Akazius, Cyrills Metropolit, hielt ὅμοιος πατρὶ κατὰ τὰς γραφάς für weit genug, um damit allen verschiedenen Gegnern und Freunden des Nicänums Konzessionen zu machen.[1] Das war aber bereits mehrere Jahre nachdem Cyrill seine Katechesen gehalten hatte.

Wie kam indes unser Katechet zu diesen stereotyp klingenden Wendungen ὅμοιος ἐν πᾶσιν und ὅμοιος κατὰ πάντα?

Wir treffen die Formel αὐτὸν (i. e. υἱὸν) καὶ τῷ πατρὶ κατὰ πάντα ὅμοιον εἶναι πεπιστεύκαμεν in dem Symbolum der dritten antiochenischen Synode vom Jahre 345.[2]

Harnack[3] ist nun der Ansicht, die Katechesen Cyrills „drückten ehrlich den christologischen Standpunkt der formula macrostichos aus". Dieses Urteil in so allgemeiner Fassung scheint mir aber doch nicht den wirklichen Sachverhalt in allweg zu treffen, ich leugne aber durchaus nicht manche Ähnlichkeiten. Cyrill mag s. Z. den Kreisen nahe gestanden haben, die diese Formel abfaßten und es ist wohl möglich, daß er daraus die Wendung ὅμοιος ἐν πᾶσιν und ὅμοιος κατὰ πάντα entnommen hat, ohne daß er deswegen dieses ganze antiochenische Symbolum zum seinigen gemacht hat.

Ich halte es sogar für möglich, daß Cyrill die Wendung ὅμοιος κατὰ πάντα als Ersatz für das so vielfach kontrovertierte ὁμοούσιος gehalten hat.

3. Göttliche Attribute des Logos.

Wenn der Logos wahrer Gott ist, dann kommen ihm auch eine Reihe göttlicher Eigenschaften zu.

Der Logos ist allgegenwärtig und allwissend. Während die Katechumenen sich um den Katecheten scharen, ist er mitten unter ihnen. Wenn er dem Fleische nach auch nicht zugegen ist, so darf man doch nicht meinen, daß er auch dem Geiste nach nicht zugegen sei. Er hört, was von ihm gesprochen wird, sieht, was du bei dir denkst, erforscht

---

[1]) Tixeront, II, 51.

[2]) Formula Makrostichon Nr. 6; bei Athan., De synodis, 26; bei Hahn, S. 194.

[3]) Lehrbuch der Dogmengeschichte II, 249 Anm. 3.

Herz und Nieren, sieht auch eines jeden Glauben, ob er fest sei (Kat. 14,30).

Die volle Gottheit des Logos leuchtet aus seiner Erkenntnis. Unsere menschlichen Kenntnisse von Gott sind beschränkt. „Von Gott sagen wir nicht alles, was von ihm gesagt werden soll (denn das ist ihm allein bekannt), sondern nur soviel, als die menschliche Natur fassen kann und als unsere Schwachheit zu ertragen vermag. Denn wir erklären nicht, was Gott ist, sondern wir bekennen offenherzig, daß wir die vollkommene Erkenntnis von ihm nicht besitzen" (6,2). Eine unvollkommene Gotteserkenntnis besitzen auch die Engel. „Es sehen ihn (Gott) also die Engel, so viel sie fassen, und die Erzengel, so viel sie können, und die Throne und Herrschaften zwar mehr als die ersten, aber bei weitem nicht so, wie er an sich ist" (Kat. 6,5).

Der Logos übertrifft mit seiner Kenntnis Gottes auch die der Engel. „Einer aber kann ihn sehen, wie er an sich ist, mit dem Sohne der Hl. Geist . . . Denn er sieht Gott, wie er an sich ist und offenbart ihn mit dem Hl. Geiste und durch den Geist, so weit ihn ein jeder fassen kann, weil der eingeborene Sohn mit dem Hl. Geiste auch der väterlichen Gottheit teilhaftig ist. Der vor allen Zeiten leidenlos Gezeugte kennt den, der ihn gezeugt, und der ihn gezeugt, den Gezeugten" (Kat. 6,6). „Wir glauben also an einen Gott Vater, den unerforschlichen und unaussprechlichen, den kein Mensch je gesehen, den der Eingeborene allein uns kund gemacht hat, denn „wer aus Gott ist, der hat Gott gesehen" (Joh. 6,46), dessen Angesicht die Engel im Himmel allzeit schauen. Sie schauen es aber ein jeder nach dem Maße des Ranges, der ihm eigen ist. Der reine Anblick des Vaters jedoch ist dem Sohne mit dem Hl. Geiste allein vorbehalten" (7,11).

Als Gott ist der Logos auch Herrscher. Wir werden das noch sehen in einem folgenden Abschnitt, wo von der Stellung des Logos zur Schöpfung die Rede ist.

Von unserer Seite kommt dem Logos-Gott Verherrlichung und Anbetung zu, wie wir sie Gott Vater schulden; ja unsere Verehrung Gottes muß Vater, Sohn und Hl. Geist

einschließen, mit der einen Verehrung müssen wir sie alle ehren. „Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi, gepriesen auch sein eingeborner Sohn. Denn sobald man Gott denkt, soll man auch den Vater denken, damit eine ungeteilte Lobpreisung des Vaters und Sohnes (mit dem Hl. Geiste) vollbracht werde. Denn nicht hat eine andere Herrlichkeit der Vater und eine andere der Sohn, sondern ein und dieselbe zugleich mit dem Hl. Geiste, weil er ist der eingeborene Sohn des Vaters und weil, wenn der Vater verherrlicht wird, zugleich auch der Sohn der Verherrlichung sich miterfreut, weil die Verherrlichung des Sohnes aus der Ehre des Vaters folgt, und weil hinwieder, wenn der Sohn verherrlicht wird, auch der Vater dieses so hohen Gutes hochgeehrt wird“ (Kat. 6,1). Da klingt abermals das Naturhafte der göttlichen Sohnschaft durch.

An fast ungezählten Stellen spricht Cyrill dem Logos diese schuldige Verehrung aus. „Christo Jesu, dem die Ehre ist in alle Ewigkeit“ (Kat. 2,20). „Gebe Gott, daß ihr alle... Nachlassung der Sünden erhaltet von Gott in demselben Christo Jesu, unserem Herrn, dem sei die Ehre und die Herrschaft in alle Ewigkeit“ (3,16). Die Glorie hat Christus nicht erst durch die Menschwerdung erworben: „Wir wiederholen abermals die Ermahnung, daß er (Christus) nicht erst nach seiner Ankunft im Fleische die Würde dieses Sitzens (zur Rechten des Vaters) erhalten habe, sondern daß der eingeborene Sohn Gottes, unser Herr Jesus Christus, auch schon vor allen Zeiten den Thron zur Rechten des Vaters von Ewigkeit her inne hat“ (14,30). „Diejenigen wollen wir nicht dulden, die fälschlich behaupten, der Sohn habe nach seiner Kreuzigung und seiner Auferstehung und Himmelfahrt erst angefangen zur Rechten des Vaters zu sitzen“ (14,27).

Ist der Logos Gott, so müssen wir ihn anbeten. „Einen bloßen Menschen anbeten darf man nicht... Er soll also angebetet werden als Gott“ (12,1). Wenn wir den Vater anbeten, beten wir auch den Sohn an: „Der eine Vater soll durch den einen Sohn angebetet und die Anbetung nicht getrennt werden“ (Kat. 11,17). Es ist daher ganz logische

Konsequenz: „Wenn also einer fromme Gesinnung gegen Gott hegen will, so bete er den Sohn an, da sonst der Vater seine Verehrung nicht annimmt“ (10,2). In der Anbetung sieht Cyrill abermals ein unterscheidendes Merkmal zwischen Christus und den Königen dieser Erde. „Alle Könige verlieren, wenn sie sterben, mit dem Leben auch die Macht. Christus aber, der Gekreuzigte, wird von dem ganzen Erdkreis angebetet“ (Kat. 4,13).

4. Abweisung der irrigen Lehren.

Haben wir bisher gesehen, daß Cyrill im Gegensatz zum Arianismus dem Logos die volle Gottheit zuspricht, so können wir auch sehen, wie er einzelne Thesen des Arianischen Lehrsystems noch formell abweist. „Wir wollen also nie sagen: Es war eine Zeit, da der Sohn nicht war“ (11,17). „Wir wollen nicht, in der Meinung, den Vater dadurch zu ehren, den Sohn für ein Geschöpf halten“ (11,17). „Keineswegs hat der Vater den Sohn aus dem Nichtsein ins Dasein überführt“ (11,14). „Jetzt ist aber der Abfall, denn die Menschen sind vom wahren Glauben abgefallen. Die einen predigen eine Sohnvaterschaft, andere wagen zu behaupten, Christus sei aus dem Nichtsein ins Dasein versetzt worden“ (15,9). „Wir trennen auch nicht, wie einige, die hl. Dreiheit“ (16,4). Mit all diesen Abweisungen trifft er immer wieder den Hauptsatz der Arianischen Lehre (vgl. o. S. 45).

Für Arius war der Sohn und folglich auch die Vaterschaft etwas Bedingtes. Für Cyrill ist sie etwas im Wesen Gottes Begründetes. „Sobald man Gott denkt, soll man auch den Vater denken“ (6,1). „Nicht mit der Zeit ward ihm die Vaterschaft erst zuteil, sondern er ist immer Vater des Eingebornen“ (7,5). „Zu sagen, er (Gott) habe nicht gewußt, was er erzeugt, ist die größte Gottlosigkeit, und zu sagen, er habe sich erst mit der Zeit besonnen, und sei erst später Vater geworden, gehört zur gleichen Gottlosigkeit“ (11,8). Daß Christus jetzt zur Rechten Gottes sitzt, ist nicht etwa der Lohn für seine Geduld, sondern, seitdem er ist, hat er die königliche Würde und sitzt mit dem Vater (4,7 und 14,30; vgl. dazu oben S. 45 f.).

Es ist auffallend, daß Cyrill den Arianismus nie mit Namen nennt, und doch ist es sicher, daß er in den eben zitierten Stellen diese Häresie im Auge hat, und wenn man die Ausführungen unseres Katecheten über die Erkenntnis Gottes, die Ewigkeit und Glorie des Logos, die filiatio naturalis u. a. m. vergleicht mit der Lehre des Arius (oben S. 43 ff.), so wird man überall einen bewußten und beabsichtigten Gegensatz herausfühlen. Möglicherweise hat Cyrill aus Opportunitätsgründen vor den Katechumenen keine Namen angeführt.

Im Zusammenhang mit dem Arianismus steht auch die Lehre Theodots (vgl. S. 39 u. 43). Auf sie laufen alle Thesen hinaus, die ein Wachstum, einen Fortschritt vom Nicht-Gott-Sein zum Gott-Sein im Logos annehmen. Diese Anschauung läßt sich mit der Lehre Cyrills von der filiatio naturalis nicht vereinbaren. Sie wird in den Katechesen noch eigens ausgeschlossen: „Nicht mit der Zeit größer geworden, sondern als das geboren, was er (der Logos) jetzt ist“ (11,17,18; 15,9; 16,4; 4,8). „Wieder andere sagen, nicht Gott sei als der Christus Mensch geworden, sondern ein gewisser Mensch sei als Gott gemacht worden. Denn sie wagten zu behaupten, nicht das vorher schon seiende Wort selbst, dieses sei Mensch geworden, sondern ein gewisser Mensch habe es so weit gebracht und sei also gekrönt worden“ (11,13). „Damit man wegen seiner Gegenwart im Fleische hienieden nicht glaube, er (der Logos) sei erst nachher zur Würde der Gottheit gelangt, so sagt er deutlich: Deswegen hat dich, o Gott, dein Gott gesalbt mit dem Öle der Freude vor deinen Genossen“ (11,15).

Häufig und sehr bestimmt hat Cyrill die Irrlehre des Sabellianismus verurteilt. „Weder trennen wir, wie einige, die heilige Dreiheit, noch machen wir, wie Sabellius, eine Vermischung“ (16,4). Von dieser Vermischung ist in den Katechesen wiederholt die Rede (11,17; 4,8; 11,16; 15,9).

Um dem Irrtum des Sabellius etwas Positives entgegenzuhalten, sucht Cyrill den persönlichen Unterschied zwischen Vater, Sohn und Hl. Geist hervorzuheben. „Schließe dich nicht jenen an, die behaupten, der Vater sei bald Vater und

bald Sohn, denn das sind fremdartige und nicht kirchliche Lehren. Im Gegenteil blieb der Vater auch, nachdem er den Sohn gezeugt hatte, Vater und wurde kein anderer" (11,18). „Der Zeugende ist nicht in den Sohn verwandelt worden und der Gezeugte ist auch nicht Vater geworden" (11,13). „Der Sohn ist also wahrer Gott, der den Vater in sich hat, aber nicht in den Vater verwandelt ist, denn nicht der Vater ist Mensch geworden, sondern der Sohn. Die Wahrheit soll frei heraus gesagt werden: nicht der Vater hat für uns gelitten, sondern der Vater hat denjenigen gesendet, der für uns gelitten hat... Wir wollen also keine Vater-Sohnschaft annehmen" (11,7).

Auffallen mag auch, wie oft Cyrill die arianisierenden Gedanken und die Sabellianischen Ansichten in einem und demselben Satze nebeneinander stellt und abweist. Man sieht daraus, daß er die beiden Systeme als die zwei Extreme in der Logoslehre erkannt hat, und daß er daher die Wahrheit auf dem „königlichen Wege" der Mitte sucht (11,7).

Damit ist die Logoslehre, wie sie in den Katechesen Cyrills niedergelegt ist, allseitig abgegrenzt.

5. Das Verhältnis des Logos zum Hl. Geiste.

Um die Ausführungen über das vorweltliche Sein des Logos abzuschließen, haben wir noch die Stellung des Logos zum Hl. Geiste ins Auge zu fassen, soweit Cyrill darauf zu sprechen kommt.

Wir finden in den Katechesen häufig trinitarische Formeln. „Unsere Hoffnung beruht auf dem Vater und dem Sohne und dem Hl. Geiste" (16,4). „Niemand trenne somit den Alten Bund vom Neuen. Niemand sage, ein anderer Gott sei dort und ein anderer hier, sonst sündigt er wider den Hl. Geist selbst, der mit dem Vater und dem Sohne geehrt und zur Zeit der hl. Taufe in die hl. Dreiheit mit einbegriffen wird" (16,4; 15,24). „Jetzt schon stellet euch im Geiste vor die Chöre der Engel und den Herrn des Weltalls, Gott, der auf dem Throne sitzt, und den Hl. Geist, der mit dort zugegen ist" (Prok. 16).

Der Glaube an die göttliche Trias war der jungen Kirche mit dem Taufbefehl von Christus übergeben worden. Die spezifisch theologische Frage, wie sich die drei göttlichen Personen zueinander verhalten, wurde erst nach Cyrill ex professo erörtert. Vereinzelte Fragen finden wir aber früher schon gestellt und gelöst, nur wurden die Resultate noch nicht zu einem Gesamtbegriff der Dreifaltigkeit vereint.

Auch Cyrill bietet einige Anhaltspunkte. Der Katechet geht bei seiner Erklärung des Hl. Geistes vom Namen aus und will dabei der falschen Meinung zuvorkommen, als wäre der Hl. Geist nur ein Hauch, der sich alsbald wieder verflüchtigt. Der Hl. Geist ist gleich dem Logos etwas Bestehendes, Beharrendes; er hat daher auch seine Tätigkeit: er redet, lehrt, kräftigt, heiligt, tröstet (16,3; 14,16; 17,2,5,28,33 f.).

Cyrill bestimmt dann auch die Natur des Hl. Geistes näher. Der Hl. Geist ist etwas Göttliches, Unerforschliches (16,3). „Wie der Sohn hat er teil an der väterlichen Gottheit" (6,6). „Er wird auch mit dem Vater und Sohne mit der seiner Würde entsprechenden Ehre ausgezeichnet" (4,16). Er und der Sohn allein erkennen den Vater voll und ganz (7,11), er ist allmächtig und allerleuchtend (16,22). Es war der Hl. Geist, der die Propheten erleuchtete (16,25—32), der im Alten und Neuen Bunde sprach (4,16).

In inniger Beziehung steht der Hl. Geist zum Logos. Er lehrt das gleiche wie der Sohn (16,14), er heiligt alle von Gott durch Christus geschaffenen Dinge (16,3) und seiner Heiligung bedarf jede vernünftige Kreatur (4,16). Durch ihn wird auch das Taufwasser geheiligt (3,3), durch ihn werden Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt (5 M. 7). Die Sündenvergebung und die Rechtfertigung sind sein Werk (17,15). Der Hl. Geist stieg auf Maria nieder und heiligte sie, auf daß sie den zu fassen vermochte, durch den alles gemacht ist (17,6). Der Hl. Geist wird den Katechumenen alles wieder ins Gedächtnis zurückrufen, was sie über Christus gehört haben (16,14). Den subordinatianischen Gedanken, als wäre der Hl. Geist

dem Vater in irgend einer Weise untertan, weist Cyrill ausdrücklich ab: „Alles ist ihm dienstbar. Einer aber, sein einziger Sohn und sein Hl. Geist, sind außer diesem allem“ (8,5).

Aus dieser Stellung und Rolle ergibt sich klar, daß Cyrill dem Hl. Geiste die Gottheit zuspricht.

Hat der Sohn die Gottheit vom Vater durch Zeugung erhalten, so fragt sich jetzt, von wem und auf welche Weise hat der Hl. Geist dieselbe. Eine klare Antwort gibt uns Cyrill noch nicht, aber der Gedanke, den er in der mangelhaften Sprache seiner Zeit ausdrücken will, scheint doch zu sein, daß der Hl. Geist auch vom Logos ausgehe. Den nämlichen Text der Hl. Schrift, mit dem Cyrill nachweist, daß der Sohn die ganze Gottheit vom Vater hat, wendet er auch wieder hier an: Der Sohn kann sagen: Alles ist mir vom Vater übergeben worden, d. i. die ganze Fülle der Gottheit. „Der Vater gibt dem Sohne und der Sohn teilt dem Hl. Geiste mit“, und „jener wird mich (den Logos) verherrlichen, weil er von dem Meinigen empfangen hat“. Vater, Sohn und Hl. Geist bilden daher eine Einheit und deshalb „sind nicht andere die Gaben des Vaters und andere die des Sohnes und andere die des Hl. Geistes“ (16,24). Der Vater ist der Quell, Logos und Geist empfangen von ihm, trennen sich aber nicht von ihm. Cyrill geht auf diese Frage nicht weiter ein. Er will ja vor allem das Überlieferte vermitteln und sich nicht in Spekulationen verlieren. Er sagt denn auch selbst, der Hl. Geist habe von sich in den Schriften so viel gesagt, als er wollte, oder so viel wir fassen können. Es soll also gesagt werden, was er sagte. „Anderes zu sagen wagen wir nicht“ (16,2). „Ein Gott Vater, ein Herr, dessen eingeborner Sohn, ein Hl. Geist, der Tröster. Und das zu wissen soll uns genügen... Es ist für unser Heil genug, zu wissen, daß ein Vater, ein Sohn und Hl. Geist ist“ (16,24).

II. Abschnitt.

Der Logos und die Welt.

1. Kapitel.

Der Logos und die geschaffene Welt vor der Menschwerdung.

1. Der Anteil des Logos an der Schöpfung.

In der elften Katechese spricht Cyrill im Anschluß an die Worte des Symbolums Πιστεύομεν εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν . . . . δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο (11,21), ex professo über die Schöpfung.

Auf den ersten Blick muß dabei auffallen, wie kurz sich der Katechet in dieser Frage faßt. Der Arianismus hatte gerade in der Schöpfung dem Logos eine eigenartige Rolle zugewiesen, eigentlich den Logos von der Schöpfung abhängig werden lassen (vgl. S. 44). Cyrill schenkt diesem Punkte wenig Beachtung und legt nur kurz seine positive Anschauung dar. Er kennt aber eine ganze Reihe Häresien, die sich auf das Dogma von der Weltschöpfung durch den Logos beziehen. Die einen lassen die Schöpfung nicht das Werk eines einzigen sein; sie nehmen verschiedene Weltschöpfer an (11,21). Wahrscheinlich meint hier Cyrill wieder die gleichen Irrlehrer, die er schon Kat. 6,12 und 13 erwähnt. Sie nehmen zwei Götter an, von denen der eine das Gute, der andere das Böse geschaffen hat. In Kat. 6,16 führt er Namen an: Cerinthus, Menander, Karpokrates, Markion, die Ebioniten, lauter Vertreter der Gnosis.[1]) Der Gedanke an die Dualität scheint Cyrill auch vorzuschweben, wenn er eigens hervorhebt, daß Gott selbst der Urheber von Leib und Seele sei (4,18).

---

[1]) Ueberweg-Baumgartner-Heinze II, 40—44.

Andere Häresiarchen sagen, die Sonne sei Christus. „Und doch", sagt Cyrill, „ist Christus der Schöpfer der Sonne" (11,21). Diesen Irrtum berührt der Katechet auch Kat. 6,13, und in Kat. 15,3 nennt er sie sodann mit Namen: „Darüber sollen diejenigen aufgeklärt werden, die sich von den Manichäern zu uns bekehrt haben, und sollen nicht mehr die Gestirne zu Göttern machen, noch in gottloser Weise der Meinung huldigen, diese Sonne, die einst verfinstert werden muß, sei Christus." Andere endlich behaupten, die Welt sei das Werk der Engel.[1]) Auch das ist ein gnostischer Gedanke.

Cyrill würdigt diese Meinungen keiner eingehenden Prüfung. Er glaubt, er sei ihnen in den andern Katechesen schon genugsam entgegengetreten und sagt daher nur ganz kurz im Anschluß an Joh. 1,3: „Alles ist durch ihn (den Logos) geschaffen und ohne ihn ist nichts geschaffen" (11,21). Im einzelnen führt er dann aus: „Nicht nur des Sichtbaren, auch des Unsichtbaren ist Christus auf des Vaters Wink hin Schöpfer" (11,24).

Den Arianischen Gedanken, Gott hätte nicht unmittelbar schaffen können, sondern hätte des Logos als eines Mittlers bedurft, kennt Cyrill nicht (vgl. S. 44). „Alles hat Christus erschaffen... nicht weil der Vater von sich aus der Macht zu schaffen entbehrte" (11,23).

Leib und Seele sind Gottes Werk (4,18), also „dulde keinen von jenen, die behaupten, der Leib sei etwas Fremdes für Gott" (4,22). „Wohnt er mit einer heiligen Seele zusammen, dann wird er ein Tempel des Hl. Geistes" (4,23). „Die Seele ist das herrlichste Werk Gottes, nach dem Bilde ihres Schöpfers, unsterblich wegen Gott, der ihr Unsterblichkeit verleiht" (4,18). „Auch das sollst du wissen, daß die Seele, ehe sie in die Welt kam, nicht sündigte" (4,19). Damit hat Cyrill den dualistischen Gedanken der alten Gnosis abermals zurückgewiesen und sich auch frei gemacht von der Auffassung, die Origenes und mit ihm

[1]) Apelles, ein Schüler Markions nahm an, die Engel hätten die Welt geschaffen, resp. der Demiurg, der oberste der Engel, habe die niedere Welt nach dem Bilde der höhern ausgeführt. l. c. S. 43.

noch viele teilten, die Seele sei zur Strafe für früher begangene Sünden im Körper eingeschlossen.[1])

Der Himmel ist des Sohnes Werk. Das ist der Grund, weshalb dieser die Geburt des Sohnes aus dem Vater nicht kennt und nicht aussprechen kann (11,11). Auch die Zeiten sind vom Sohne erschaffen (11,24), selbst die Engel sind aus seiner Hand hervorgegangen. „Seien es Throne oder Herrschaften oder Fürstentümer oder Mächte, — alles ist durch ihn gemacht worden“ (11,21).

Hat Cyrill nun die Schöpfung ausschließlich dem Sohne zugeschrieben oder faßt er sie als Werk der ganzen Dreifaltigkeit auf? Cyrill scheint nur dem Logos die Ausführung der Schöpfungsidee zuzuteilen. Der Hl. Geist „heiligt alle von Gott durch Christus geschaffenen Dinge“ (16,3), er ist also Urheber des übernatürlichen Lebens. Vater und Sohn haben also die Welt erschaffen, sie sind ein Prinzip derselben. „Eins wegen der gleichen Herrschaft; denn nicht herrscht der Vater über die einen und der Sohn über die andern, indem sich dieser nach dem Beispiel Absalons gegen den Vater empört, sondern worüber der Vater herrscht, darüber herrscht auch der Sohn. Eins, weil keine Uneinigkeit und Zwietracht unter ihnen ist... Eins, weil nicht sind andere die Werke Christi und andere die des Vaters: denn eins ist das Schöpferwerk aller Dinge, indem der Vater durch den Sohn es gemacht hat“ (11,16). Trotz dieser Einheit haben Vater und Sohn verschiedenen Anteil an der Erschaffung. Der Vater hat den Plan des Alls entworfen und dem Sohne vorgelegt, dieser hat ihn dann auf des Vaters Wink hin ausgeführt (11,10). „Ein schwaches Beispiel“ soll das den Katechumenen anschaulich machen. „Gleichwie ein König, der einen Sohn zum Mitregenten hat, wenn er eine Stadt anlegen will, den Plan seinem mitregierenden Sohne vorlegt, dieser aber den Plan nimmt und und das im Geiste Entworfene zu Ende führt, so hat der Sohn, als der Vater das Weltall herstellen wollte, nach dem Winke des Vaters alle Dinge ins Werk gesetzt“ (11,22).

---

[1]) Vgl. Tixeront II, 131.

Ein Zweifaches ist an dieser Auseinandersetzung Cyrills interessant. Einmal die Verteilung der Rollen bei der Schöpfung. Gott Vater entwirft den Weltenplan, in gewissem Sinne unabhängig vom Sohne. Der Vater ist also die Causa exemplaris und der Sohn waltet als die Causa efficiens; er führt das väterliche Mandatum aus. Unsere Aufmerksamkeit verdient sodann auch noch die Erörterung über die Willenseinheit in Gott Vater und Sohn. Touttée bemerkt deshalb:[1]) „Merito dubitari potest, num unam in Patre et Filio voluntatem admiserit Cyrillus ratione objecti duntaxat ac rerum voluntati propositarum, sive ut in scholis dicitur, volitarum, quod non esset proprie nisi consensus voluntatum; an ratione ipsius subjecti ac principii volendi, ita ut in ambobus una sit voluntas, quemadmodum una divinitas. Quidnam secutus sit Cyrillus non satis apparet."

Die theologischen Vertiefungen des Dogmas von der Schöpfung sind bei Cyrill also noch recht dürftig.

Was die von Touttée aufgeworfene Frage betrifft, so steht jedenfalls außer Zweifel, daß Cyrill die innigste Willenseinheit in Vater und Sohn annimmt. Daß er aber der numerischen Willensheit der beiden nicht einen eindeutigen Ausdruck geben kann, scheint mir nur die notwendige Folge seiner Stellung zum ὁμοούσιος zu sein; es fehlt ihm der grundlegende scharfe Begriff.

2. Die Weltregierung durch den Logos.

Aus dem Anteil an der Schöpfung fließt dem Logos auch die Herrschaft darüber zu. Wir finden indes in den Katechesen einen doppelten Titel auf die Weltregierung für den Sohn.

„Er wird nicht im uneigentlichen Sinne, wie wir, Herr genannt, sondern er ist in Wahrheit Herr, da er nach des Vaters Wink über seine eigenen Schöpferwerke herrscht. Denn wir sind Herren über Menschen von gleicher Würde, von denselben Leidenschaften, oft auch über ältere, und oft gebietet ein Jüngling als Herr über ein älteres Hausgesinde. Aber bei unserem Herrn Jesus Christus ist es um

[1]) Diss. III, Nr. 19.

die Herrschaft nicht so bestellt, sondern zuerst ist er der Erschaffer, dann Herr. Erst machte er nach dem Willen des Vaters alle Dinge, dann herrschte er über das, was von ihm ins Dasein gesetzt worden ist" (10,5). „Seien es Throne oder Herrschaften oder Fürstentümer oder Mächte, alles ist durch ihn gemacht worden und nichts von dem, was gemacht worden, ist von seiner Herrschermacht ausgenommen.. Er herrscht über seine eigenen Werke" (11,21).

Der Logos also ist Herrscher, weil er Schöpfer ist.

Er kann aber noch einen andern Titel geltend machen. Der Logos ist Herr in Wahrheit und besitzt die Herrscherwürde von Natur aus (ἐκ φύσεως), er wird nicht mißbräuchlich Herr genannt (10,5). „Seit er ist, hat er die königliche Würde und sitzt mit dem Vater, da er, wie gesagt, Gott ist und die Weisheit und die Macht, indem er zugleich mit dem Vater regiert und durch den Vater der Erschaffer aller Dinge ist" (4,7). Der Logos selbst sagt von sich: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden, nicht als ob ich es vorher nicht gehabt hätte, und ich behalte es mit Recht, weil ich es dem Geber nicht raubte" (10,9).

Cyrill bringt hier ganz offenkundig die Herrschaft des Logos in Zusammenhang mit dessen Zeugung aus dem Vater. Der Logos ist Herrscher kraft seiner Geburt aus dem Vater.

Unser Katechet hat über das Verhältnis dieser beiden Titel zueinander keinen Aufschluß gegeben. Es besteht übrigens kein Widerspruch zwischen beiden. Der Logos ist Gott und als solcher bestimmt, den Plan, den der Vater entworfen, auszuführen. Er ist geborner Herrscher von Ewigkeit und hat seine Herrschaft angetreten, als er mit der Zeit das All erschuf.

Wie Christus, seitdem er ist, die Herrschergewalt besitzt, so wird er sie auch immerdar behalten. „Und wenn du jemals einen sagen hörst, daß das Reich Christi ein Ende habe, so hasse diese Häresie. Es ist dies ein anderes Haupt des Drachen, das neuestens in der Gegend von Galatien hervorgewachsen ist. Es wagte jemand zu sagen, nach dem Ende der Welt werde Christus nicht mehr regieren, und er wagte zu behaupten, der Logos, der vom Vater aus-

gegangen, habe sich wieder in den Vater aufgelöst und existiere für sich nicht mehr“ (15,27). Cyrill verwirft diese Ansicht und tadelt ihren Urheber: „Er hört nicht auf den Herrn, der sagt: Der Sohn bleibt in Ewigkeit (Joh. 8,35). Er hört nicht auf Gabriel, der sagt: Und er wird regieren im Hause Jakobs in Ewigkeit und seines Reiches wird kein Ende sein“ (Luc. 1,32; Kat. 15,27).

„Willst du aber kennen lernen, wodurch diejenigen, die das Gegenteil lehren, auf einen solchen Unsinn gekommen sind? Sie lasen das, was der Apostel richtig sagt, falsch: „Denn er muß regieren, bis er alle seine Feinde unter seine Füße lege“ (I. Kor. 15,25). Sofort sagen sie: wenn die Feinde unter seine Füße gelegt sind, dann wird er nicht mehr regieren. Eine falsche und unsinnige Rede. Denn wenn er regiert, ehe er die Feinde unterworfen hat, wie soll er nicht mehr regieren, nachdem die Feinde unterworfen sind?“ (15,29).

Die gewaltigste Kundgebung der Herrschermacht des Logos wird das Gericht am Ende der Tage sein. Wie die Schöpfung durch den Logos auf des Vaters Wink hin erfolgte, und wie der Vater deswegen sich der Macht über alles Geschaffene nicht begeben hat, so hat der Vater auch alles Gericht dem Sohne übergeben, nicht so, daß er sich seiner Macht entäußert, sondern so, daß er durch den Sohn richtet (15,25). (Vgl. das Kapitel: Die Vollendung.)

Auch in diesem Kapitel über die Schöpfung und die Herrschaft des Logos ist immer wieder Gott der Vater der Ausgangspunkt. Er übergibt dem Sohne alles und dieser führt alles im tiefsten Einverständnis mit dem Vater aus. Es ist auch diese Darstellungsweise die notwendige Folge der voraugustinischen Trinitätsspekulation (vgl. S. 53).

3. Die Wirksamkeit des Logos im Alten Bunde.

Ganz in Übereinstimmung mit den meisten Kirchenvätern vor ihm spricht Cyrill auch von den Theophanien im Alten Bunde. Gott selbst kann von keinem sterblichen Auge gesehen werden. „Denn wenn wir die Sonne, die am vierten Tage gemacht worden ist, nicht völlig ansehen

können, wie hätten wir Gott, ihren Schöpfer ansehen können? Im Feuer stieg der Herr auf den Berg Sinai herab, und das Volk hielt es nicht aus, sondern sie sagten zu Moses: Rede du zu uns, und wir werden dich hören. Der Herr rede nicht zu uns, damit wir nicht sterben (2. Mos. 20,19). Wenn aber das Hören der Stimme des redenden Gottes den Tod verursacht, wie soll nicht das Schauen Gottes den Tod zur Folge haben?" (12,13).

Wenn also Gott mit den Menschen reden will, muß er fremde Gestalt annehmen und kann nicht unmittelbar erscheinen. Das kam vor im Alten Bunde. Es ist aber nicht Gott Vater, der erschien, sondern der Logos. „Und damit du erkennest, daß dieser es ist, der dem Moses erschien, so vernimm das Zeugnis des Paulus, der sagt: Denn sie tranken aus dem geistigen Felsen; der Fels aber war Christus. Und wiederum: „Durch den Glauben verlies Moses Ägypten, und ein wenig nachher sagt er: Indem er die Schmach Christi für einen größeren Reichtum hielt als die Schätze in Ägypten. Dieser Moses sprach zu ihm: Zeige dich mir. Du siehst, daß auch die Propheten damals Christus sahen, aber so weit als jeder fähig war" (10,7).

Als Erscheinung des Logos erklärt Cyrill auch Exod. 38,17 ff. „Es sagt also der Herr zu Moses: Ich will vor dir vorübergehen in seiner Herrlichkeit und im Namen des Herrn vor dir rufen. Da es der Herr ist, was für einen Herrn ruft er? Du siehst, wie er in verhüllter Weise die gottselige Lehre vom Vater und Sohn lehrte" (10,8).

Auch die Patriarchen haben den Logos gesehen. „Wenn aber die Juden noch ferner ungläubig sind, so laßt uns ihnen die Frage vorhalten: Was verkündigen wir denn Neues, wenn wir sagen, daß Gott Mensch geworden, da ihr selbst sagt, Abraham habe den Herrn bewirtet? Was verkünden wir Neues, da Jakob sagt: Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen?.. Der Herr, der bei Abraham gegessen, hat auch bei uns gegessen" (12,16).

Auch die Propheten wurden gewürdigt Gott zu sehen. Isaias bekennt: „Ich sah den Herrn auf einem hohen und erhabenen Throne sitzen" etc. (Is. 6,1). „Denn den Vater

hat noch niemand je gesehen“ (Joh. 1,18). „Der also von den Propheten damals gesehen wurde, war der Sohn“ (14,27).

Augustinus hat bekanntlich die Theorie der frühern Kirchenväter über die Theophanien im Alten Bunde verlassen und dieselben nicht dem Logos zugeschrieben. Er interpretiert sie als das gemeinsame Wirken der ganzen Trinität durch Engel. Wir haben darin jedenfalls auch eine Auswirkung seiner Trinitätstheorie zu sehen, denn weil er von der gemeinsamen göttlichen Natur und nicht mehr von den einzelnen Personen ausgeht, war es ihm auch viel leichter, ein gemeinsames Wirken der Gottheit nach außen anzunehmen. Subordinatianismus war dabei zum voraus ausgeschaltet. Diese Gefahr hat Cyrill m. E. nicht voll und ganz überwunden. Er hat sich wohl formell verwahrt, subordinatianisch zu denken und zu reden, aber oben, wo er Isaias 6,1 interpretiert, nimmt er doch an, das Wort bei Johannes 1,18: Deum nemo vidit unquam, beziehe sich nur auf Gott Vater und deshalb müsse die Stelle des Propheten auf den Logos bezogen werden, denn Gott Vater erschien nicht.

2. Kapitel.

Menschwerdung und Erlösung.

1. Stand der christologischen Frage zur Zeit Cyrills.

Der Kampf gegen den Sabellianismus und Arianismus hatte die bestimmte Antwort auf die Frage nach dem Göttlichen in Christus gebracht. War im historischen Christus eine göttliche Person und Natur, dann mußte sich notwendig die andere Frage aufdrängen: Wie verhält sich dazu das Menschliche in Christus? Als Gott und Mensch lebte Christus im Glauben weiter, als Gott und Mensch stellen ihn auch die Evangelien und die übrigen Schriften des Neuen Testamentes dar.

Die Ebioniten[1]) sahen in Christus nur das Menschliche als naturhaft an, das Göttliche besaß er nur in höherem Grade als die gerechten Menschen.

[1]) Tixeront, I, 184.

Gegen die entgegengesetzte Auffassung, Christus sei nur wahrer Gott und habe einen Scheinleib gehabt, sei also nicht wahrer Mensch gewesen, hatte schon Ignatius, der Märtyrerbischof, zu kämpfen.[1]) Eingehender beschäftigten sich die Gnostiker mit dem Menschlichen in Christus. Sie kamen aber dabei keineswegs zu einheitlichen Anschauungen. Es „nahmen die einen, wie Basilides, überhaupt keine wirkliche Vereinigung zwischen Christus und dem Menschen Jesus an, den sie übrigens für einen wirklichen Menschen hielten, vielmehr sei die Vereinigung eine nur vorübergehende gewesen, der Mensch Jesu habe nur eine Zeit lang die gleichgültige Basis für den Christus gebildet, dieser habe sich auch bereits vor der Kreuzigung von dem Menschen Jesus wieder getrennt. Die Anderen, wie ein Teil der Valentinianer und der Markionschüler Apelles — unter ihnen gab es die größten Verschiedenheiten und auch eine Mehrzahl von Christus' — lehrten, daß der Leib Jesu ein himmlisches bezw. psychisches Gebilde gewesen und nur scheinbar dem Schoße der Maria entstammt (d. h. durch sie hindurchgegangen) sei. Die dritten endlich, wie Satornil (auch Markion) erklärten, daß die ganze sichtbare Erscheinung Christi ein Phantasma gewesen sei und stellten konsequent die Geburt Christi in Abrede.“ [2])

Justin der Martyr, und Irenäus haben die Betrachtung über das Menschliche in Christus im Zusammenhang mit der Erlösung schon etwas eingehender erörtert.[3]) Origenes wählte diese Frage zum Gegenstand tiefer Spekulationen.[4]) Tertullian widmete eine eigene Schrift „De carne Christi“ dieser Untersuchung. Sehr extrem war die Lehre des Paulus von Samosata, für den Christus ein bloßer Mensch ist, der auf übernatürliche Weise geboren wurde und in dem der Logos, d. h. eine unpersönliche Kraft Gottes wohnt. Die Verbindung des Göttlichen mit dem Menschen ist eine rein äußere und keine hypostatische.[5]) Nähere Anhaltspunkte zur

---

[1]) Ep. ad Smyr. I. 1 und 2; II., III.
[2]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. I, 285 f.
[3]) Tixeront I, 262—268.
[4]) l. c. S. 314 f. [5]) l. c. S. 463 ff.

Auffassung des Arius über die Bedeutung des Menschlichen in Christus finden wir in den erhaltenen Schriften nicht.[1])

In ein neues und überaus fruchtbares Stadium trat die Untersuchung über das Menschliche in Christus durch die Lehre des Apollinarius, der um 360 oder 362 Bischof in Laodikea war.[2]) Weil dieser nun das Göttliche allzu stark hervorhob, mußte er dadurch der Reaktion rufen. Es waren besonders antiochenische Theologen, die sich in der Folge an der Lehrgestaltung beteiligten. Diodor, Theodor von Mopsuestia und endlich Nestorius sind die Hauptvertreter, die aber selbst wieder häretische Wege einschlugen.[3]) Eutyches, der sie bekämpfte, verfiel dabei wieder dem andern Extrem.

Zur Zeit, als Cyrill die Katechesen hielt, war dieser Lehrstreit noch nicht ausgebrochen. Aber gerade deswegen sind seine christologischen Ansichten desto wertvoller. Mit ihrer Darlegung fügt Cyrill den Schlußstein in seine Logoslehre. Der historische Christus, von dem er ausging, bildet somit auch den Abschluß der Logoslehre Cyrills.

2. Die christologischen Lehrmeinungen Cyrills.

Der Kernpunkt der Christologie ist die Erlösung. Weil es eine Erlösung gibt, sprechen wir auch von einem Christus. Zwei Fundamentalwahrheiten bilden daher das Wesentliche in der Christologie: die Erlösungsbedürftigkeit und die Erlösung selbst. Alle Fragen, die in der Christologie zur Sprache kommen sollen, müssen zu diesen Grundwahrheiten Beziehungen haben.

a) Die Erlösungsbedürftigkeit.

Die Erlösung kann nur statthaben, wenn der Mensch in einem Zustand ist, aus dem er mit eigenen Mitteln nicht mehr herauskommen kann, und von einem Bedürfnis der Erlösung kann nur die Rede sein, wenn der Mensch aus diesem Zustand heraustreten soll.

---

[1]) l. c. II, 27.
[2]) l. c. II, 94 ff.
[3]) Tix. III, 11 ff.

Durch die Erbschuld und die persönlichen Sünden geriet der Mensch in ein solches Verhältnis der Abhängigkeit zum Satan, aus dem er sich mit seinen eigenen Kräften nicht mehr befreien kann. Solange er aber der Herrschaft Satans unterworfen bleibt, ist er nicht imstande, sein Ziel: Gott, zu erreichen. Der Mensch also, der in Sünden ist, ist erlösungsbedürftig.

Von der Herrschaft, die Satan und Sünde über den Menschen ausüben, spricht Cyrill wiederholt. Man hat nun auch schon gefragt, wie sich Cyrill zur Erbsünde stelle, die ja die eigentliche Notwendigkeit der Erlösung für alle Menschen konstituiert.[1]) Soviel steht fest, Cyrill hat die Erbsünde in den Katechesen nicht ex professo behandelt, da er dazu dem Symbolum keine unmittelbare Veranlassung entnahm. Wir begegnen auch bei Cyrill nirgends dem Terminus „Erbsünde", wohl aber spricht er recht ausführlich von der Sünde im allgemeinen. „Sehr groß war die Wunde des Menschengeschlechtes. Von den Füßen bis zum Haupte war keine gesunde Stelle mehr an ihm" (12,7). Cyrill nennt die Menschheit „sündhaft" (12,15), die im Begriffe war, zugrunde zu gehen (12,8). Er schildert das Elend der sündigen Menschheit, indem er die Hl. Schrift zitiert: „Alle sind abgewichen, alle mitsammen sind unnütz geworden, keiner ist, der recht tut, auch nicht einer" (Ps. 13,3). „Fluch und Diebstahl und Ehebruch und Mord haben sich über die Erde ergossen" (Osee 4,2; Kat. 12,6). „Durch die Sünde waren wir Feinde Gottes, und Gott hat festgesetzt, daß derjenige sterben müsse, der sündigt" (13,33). Freilich hat hier Cyrill in erster Linie die persönlichen Sünden im Auge, aber er stellt doch einen Zusammenhang her mit der Sünde der Stammeltern und läßt die Sünde seit ihrem Falle eine unheimliche Macht werden, der man nicht mehr entrinnen kann. „Es konnte ja die Sünde eines Mannes, Adams, den Tod in die Welt bringen. Wenn aber durch den Fall des einen der Tod über die Welt herrschte, wie sollte nicht viel eher durch die Gerechtigkeit des einen das Leben herrschen?... Wenn der erste Mensch, der aus

[1]) Touttée, Diss. III. Nr. 37 ff. Mader, S. 89 ff. Tixeront II, 143.

Erde gebildet worden war, einen allgemeinen Tod gebracht hat, soll derjenige, der ihn aus der Erde gebildet hat und selbst das Leben ist, nicht das ewige Leben bringen?" (13,2). „Von diesem (dem Teufel) ist unser erster Stammvater Adam herausgestoßen worden und hat für das von selbst Früchte tragende Paradies die dornentragende Erde eingetauscht. Wie nun? wird jemand sagen, wir Verführte sind zugrunde gegangen, gibt es kein Heil mehr für uns?" (2,4 f.).

Inwiefern ein peccatum ratione originis auf den Menschen lastet, sagt Cyrill nicht, aber er läßt alle Menschen ohne Ausnahme schuldig sein. Er scheint auch keine Ausnahme für Kinder zu machen, die doch einer persönlichen Sünde nicht fähig sind. Aber weiter gibt sich der Katechet keine Rechenschaft. Er behandelt eben die ganze Frage nicht in sich selbst betrachtet, gewissermaßen absolut, sondern er will s e i n e m Auditorium nachweisen, daß es der Erlösung bedarf und daher betont er fast ausschließlich die aktuelle Sünde. Es ist nun freilich nicht zu leugnen, daß unser Begriff der Erbsünde, d. h. einer Sünde, die sich der Mensch zuzieht ohne persönlichen Willen, sondern die einzig zustande kommt, weil er durch den natürlichen Akt der Generation von Adam abstammt, dem Ziele des Katecheten treffliche Dienste geleistet hätte. Aber dieser Begriff fehlte unserem Katecheten. Er nimmt nur an, daß durch Adam die Sünde in die Welt kam und daß wir alle Sünder sind. Er spricht sich aber nirgends darüber aus, in welchem Zusammenhang mit der Sünde unseres Stammvaters unsere Vergehen stehen.

Das Elend, in das die Sünde den Menschen stürzt und aus dem er sich selbst nicht mehr befreien kann, hat Cyrill anschaulich dargestellt. Durch die Sünde ist das Gold der Seele mit fremden Schlacken vermengt worden (Prok. 9). „Weil in euren Gliedern die feindlichen Mächte hausten, so durftet ihr jenes alte Kleid nicht mehr tragen. Ich meine damit durchaus nicht das sichtbare Kleid, sondern den alten Menschen, der durch die Lüste des Irrtums verderbt ist" (Eph. 4,22; 2 M 2). Die Dämonen haben in gewissem Sinne

vom Menschen Besitz genommen. Als eines Werkzeuges bediente sich der Teufel des Fleisches gegen uns. Paulus, der dies erkannte, sagte daher: Ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetze meines Geistes widerstreitet und mich gefangen nimmt (Rom. 7,23; Kat. 12,15). Die Sünde bringt den Menschen in Sklaverei (1,2), sie ist die schwerste Krankheit der Seele und die Ursache der Hölle (2,1). Sie macht uns zu Feinden Gottes (13,33), sie ist des Teufels Werk und ihr muß der Täufling widersagen, wie der die Waffenrüstung wegwirft, der einem Tyrannen entflohen (1 M 5). Die Sünde macht blind und lahm, sie tötet (2,5).

Aus solcher Seelennot vermag nur Gott zu retten. Wie dies nach der Auffassung Cyrills geschehen ist, soll des nähern nun untersucht werden.

b) Die Erlösung.

Die Erlösung aus dem Unheil der Sünde verdanken wir Christus. Es ergibt sich daher ganz natürlich hierbei ins Auge zu fassen den Erlöser selbst, und die Tat, durch die er uns erlöst hat.

α) Der Erlöser.

Cyrill kennt die Fragen, die im Kapitel über die Erlösung zu behandeln sind und macht seine Zuhörer darauf aufmerksam. „Viele widersprechen und sagen: welches war denn die so wichtige Ursache, daß Gott in die Menschheit hinabstieg? Und ist es denn überhaupt der Natur Gottes eigen, mit Menschen umzugehen? Und ferner, ist es möglich, daß eine Jungfrau gebäre?“ (12,4). „Vielfältig ist der Irrtum der Häretiker. Die einen nämlich stellen es durchaus in Abrede, daß er (Christus) aus einer Jungfrau geboren worden sei; die andern geben zwar zu, daß er geboren worden, aber nicht von einer Jungfrau, sondern von einem Weibe, dem ein Mann beigewohnt habe. Wieder andere sagen, nicht Gott sei als der Christus Mensch geworden, sondern ein gewisser Mensch sei zu Gott gemacht worden. Denn sie wagten zu behaupten, nicht das vorher

schon seiende Wort selbst, dieses sei Mensch geworden, sondern ein gewisser Mensch habe es soweit gebracht und sei also gekrönt worden“ (12,3). Cyrill hat hier an die Doketen, Ebioniten und Paul von Samosata gedacht, deren Ansichten wir oben (S. 101 f.) schon begegnet sind. Der Katechet widerlegt alle diese Irrtümer, indem er positiv über die Motive der Menschwerdung, die Jungfrauengeburt und die Natur der Inkarnation spricht.

1. Das ausschlaggebende Motiv der Menschwerdung ist die Erlösung der sündigen Menschen. Schon aus dem, was im vorhergehenden Kapitel über die Erlösungsbedürftigkeit dargelegt wurde, würde das zur Genüge erhellen. Cyrill verbreitet sich indes noch ausführlicher darüber. Das wegleitende Prinzip ist ihm nicht die eigene Meinung, sondern die Hl. Schrift. Sie gibt uns zuerst darüber Aufschluß, warum Christus im Fleische erschienen ist (12,5).

Der Mensch war erschaffen worden als Bild Gottes. Von keinem andern Werke Gottes ist das gesagt, außer vom Menschen, obgleich alle gut sind. Aber der Neid des Teufels vertrieb die Menschen aus dem Paradiese. Sollte nun der Teufel sich immer freuen können, nachdem er den zu Boden geworfen, den er beneidet hatte? (vgl. 12,5).

Im Kapitel 6 und 7 der zwölften Katechese redet Cyrill von dem Gebet der Propheten um Erlösung. „Der Herr erhörte diese Bitte der Propheten. Der Vater hat acht gehabt auf das Menschengeschlecht, das untergehen wollte. Seinen Sohn, den Herrn, schickte er vom Himmel als Arzt hernieder“ (12,8). „Jesus, der König, umgürtete sich mit den Linnen der menschlichen Natur, um das Heilmittel zu bringen, und heilte, was krank war“ (12,1). „Christus wurde vom Vater in die Welt geschickt, damit er die befreie, die unter der Sünde litten“ (1 M 3). Angesichts der Größe dieser Aufgabe fragt Cyrill: „Stieg also der Sohn Gottes ohne Grund hernieder, wenn er kam, um eine so große Wunde zu heilen?... Du hast erkannt, was den Eingebornen bewogen hat, von seinem Throne zur Rechten herabzukommen. Der Vater wurde verlacht; es war billig, daß der Sohn den Irrtum verbesserte, denn es war billig,

daß derjenige, durch den alles gemacht worden, dem Herrn des Weltalls alles wieder darbrachte. Die Wunde mußte geheilt werden (6,11). Also „unseretwegen hat er Fleisch angenommen“ (12,4).

Neben diesem Beweggrund, den Cyrill oft anführt, kennt er auch noch andere Motive, die diesem wichtigsten unterstellt sind. Christus kam, um die Wahrheit zu lehren und die Hungrigen zu speisen (12,1). Er erschien, um die Taufe zu heiligen und Wunder zu wirken, um die Lüge zu vernichten, denn die Menschen hatten sich Götzen in menschlicher Gestalt gemacht. Jetzt kann ein Mensch angebetet werden. „Waren wir (nach Rom. 7,23) durch das Fleisch gefallen, so sollten wir durch das Fleisch wiederum gerettet werden“ (12,15).

„Der Mensch vermag nicht Gott ins Auge zu schauen, daher mußte Gott Mensch werden, damit so der Mensch Gott sehen kann und lebe“ (10,7; 12,13). Durch eine Jungfrau (Eva) war der Tod eingetreten, durch, oder vielmehr, aus einer Jungfrau mußte das Leben hervorgehen (12,15).

2. Auf dieses für die gesamte Menschheit so überaus wichtige Ereignis der Inkarnation wurden die Menschen nach und nach vorbereitet; das wundervolle Ereignis wurde im Laufe der Jahrhunderte immer bestimmter verheißen. „Diesen Christus verleugneten die Juden, als er gekommen war... Aber nicht verkannte ihn der Patriarch David, der spricht: Ich habe eine Lampe meinem Gesalbten zubereitet (Ps. 131,17). Einige erklären zwar die Worte so, als bedeute die Lampe den Lichtglanz der Weissagung, andere, als bedeute die Lampe das aus der Jungfrau angenommene Fleisch“ (10,15).

Ja, alle Propheten des Alten Bundes wußten um Christus. „Es kannte ihn auch Moses, es kannte ihn auch Isaias, es kannte ihn auch Jeremias. Keiner aus den Propheten hat ihn verleugnet“ (22,15).

Die Propheten wußten bereits um Einzelheiten der Ankunft des Sohnes Gottes. An Isaias (40,9 f.) erging das Wort: „Sprich zu den Städten Judas: Sehet, unser Gott, sehet, der Herr kommt mit seiner Stärke“ (12,8). „Wieder-

um sprach der Herr selbst: Siehe, ich komme und werde wohnen in deiner Mitte, spricht der Herr" (Zach. 2,10; Kat. 12,8). „Du kommst, und was gewährst du den Völkern? Ich komme, um alle Völker zu versammeln, und werde ein Zeichen auf ihnen zurücklassen" (Is. 66,18 f.; Kat. 12,8). Cyrill läßt den Erlöser selbst als Interpreten dieser Stelle auftreten: „Denn von meinem Kampfe am Kreuze gebe ich jedem meiner Soldaten ein königliches Siegel an der Stirne zu tragen" (l. c.).

Die Zeit, wann der Erlöser kommen sollte, wurde genau vorausgesagt. An die Prophezeiung Jacobs (5. Mos. 18,15) anknüpfend, führt Cyrill aus: „Er (Gott) gab also ein Zeichen der Ankunft Christi in dem Aufhören der Herrschaft der Juden. Wenn sie jetzt nicht unter den Römern stehen, so ist Christus noch nicht gekommen" (12,17). Noch genauer hat Daniel (9,25) die Ankunft des Messias bestimmt mit seiner Prophezeiung von den 62 Jahrwochen. Cyrill gibt der Stelle eine sehr nüchterne Interpretation, will sie aber durchaus nicht pressen und sagt daher: „Für die Zeit also hast du für jetzt diesen Beweis, obwohl es auch verschiedene andere Auslegungen der vorgenannten Jahrwochen bei Daniel gibt" (12,19).

Michaeas hat (5,29) Bethlehem als die Stadt gepriesen, aus der der Erlöser hervorgehen soll und Ps. 131: Ecce audivimus eam in Ephrata, deutet der Katechet in eben diesem Sinne mit der Begründung: „Invenimus eam in campis silvae", denn vor wenigen Jahren war die Gegend noch waldig (12,20).

Sehr ausführlich verbreitet sich unser Katechet mit den Schriftbeweisen für die Geburt des Messias aus einer Jungfrau, und um das Leiden und Sterben des Heilandes darzulegen, holt er für jeden Zug Beweise aus dem Alten Testamente. Überhaupt hat Cyrill das Alte und Neue Testament sehr innig verbunden wissen wollen. „Einer ist nämlich der Gott des Alten und Neuen Bundes, der Christum, der im Neuen Bunde erschien, im Alten vorherverkündete, der durch das Gesetz und die Propheten wie durch Pädagogen uns zu Christus führte" (4,33).

Die Erlösung durch Christus hat im Alten Bunde viele Vorbilder gehabt. „Im Paradies der Fall und im Garten das Heil“ (13,19). Die eherne Schlange, die Arche Noes, der Stab Moses, mit dem er die Wogen des Roten Meeres befehligte, sind Vorbilder der Erlösung (13,20). Bei der Schilderung von Christi Kreuzestod und Auferstehung (14,4 und 5) belegt Cyrill viele Einzelheiten mit Stellen aus dem Hohen Lied, sodaß man den Eindruck bekommt, für ihn sei das Canticum Canticorum typisch und der Geliebte sei durchwegs das Vorbild des Erlösers. Auch bei anderer Gelegenheit beruft sich Cyrill sehr gern auf dieses Buch, so z. B. 13,17; 17,9 u. a.

3. In den Ausführungen über das Geheimnis der Inkarnation betont Cyrill sehr nachdrücklich die Identität des fleischgewordenen Erlösers mit dem vor aller Zeit beim Vater existierenden Logos. „Glaube, daß dieser selbst, der eingeborne Sohn Gottes, daß dieser wiederum aus einer Jungfrau geboren wurde. Glaube Johannes, dem Evangelisten, der sagt: Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt. Das Wort, das zwar ewig ist, vor aller Zeit aus dem Vater geboren wurde, hat in neuerer Zeit aber unsertwegen Fleisch angenommen“ (12,4). „Glaube auch, daß dieser eingeborne Sohn Gottes um unserer Sünden willen vom Himmel auf die Erde herabstieg“ (4,9). Gegen die Doketen wendet sich Cyrill, wenn er beifügt: „nicht dem Scheine und der Einbildung nach, sondern in Wahrheit ist die Menschwerdung geschehen; nicht wie durch einen Kanal ist er durch die Jungfrau hindurchgegangen, sondern er hat wirklich aus ihr Fleisch angenommen und ist in Wahrheit mit Milch genährt worden“ (l. c.).

Die Geburt aus der Jungfrau hat sich auf wunderbare Weise vollzogen. „Denn es ziemte sich für den reinsten und den Lehrer der Reinheit, daß er aus einem reinen Brautgemach hervorging. Denn wenn der, der Jesu das Priesteramt gut verwalten will, sich des Weibes enthält, wie sollte denn Jesus selbst aus einem Manne und einem Weibe hervorgehen? Du bist es, sagt er in dem Psalme, der mich aus dem Mutterschoß gezogen hat (Ps. 21,10). Beachte

wohl das „der mich aus dem Mutterschoß gezogen hat", damit zeigt er an, daß er ohne Mann aus dem Schoß und Fleisch der Jungfrau gezogen und geboren wurde, denn anders werden die geboren, die aus einer ehelichen Verbindung stammen" (12,25).

Die Jungfrauengeburt verteidigt Cyrill mit warmen Worten gegen alle entgegenstehenden Ansichten. „Aber Griechen und Römer höhnen uns und sagen, es sei unmöglich gewesen, daß Christus aus einer Jungfrau geboren wurde. Den Griechen wollen wir nun aus ihren eigenen Mythen das Maul stopfen. Wie könnt ihr denn behaupten, eine Jungfrau könne unmöglich gebären, da ihr sagt, es seien Steine, die hingeworfen waren, in Menschen verwandelt worden? Wie könnt ihr behaupten, unmöglich könne ein Sohn aus einem jungfräulichen Schoße geboren werden, die ihr den Mythus erzählt, es sei aus einem Gehirn eine Jungfrau geboren worden, die ihr lügnerisch behauptet, Dionysos sei aus der Hüfte eures Jupiters hervorgegangen, wie könnt ihr unsere Wahrheit verwerfen?" (12,27).

Die Juden fragt er: „Was ist schwieriger, daß eine unfruchtbare Greisin, bei der die Regel mangelt, gebäre, oder daß eine Jungfrau in jugendlichem Alter gebäre? Unfruchtbar war Sara und sie gebar, wider die Natur, als die Regel bereits aufgehört hatte. Also: wider die Natur ist es, daß eine Unfruchtbare gebäre und daß eine Jungfrau gebäre. Also mußt du beides verwerfen oder beides annehmen, denn Gott selbst ist es, der sowohl jenes tat, als auch dieses bewirkte. Denn du wirst es doch nicht wagen, zu behaupten, daß es dort Gott möglich war, hier aber unmöglich" (12,28).

Des weiteren werden die Entstehung Evas aus der Rippe Adams, die Bildung und Gestaltung Adams aus Erde angeführt als Beispiele wunderbaren Eingreifens Gottes in den gewöhnlichen Gang der Gesetze. Wenn das für Gott möglich war, warum nicht auch die jungfräuliche Geburt des Messias? (12,29 f.).

Cyrill löst dann auch noch die skripturistischen Schwierigkeiten, die man ins Feld führt gegen die Parthenogenesis. Diejenigen, die behaupten, Christus sei aus Maria und Josef geboren, berufen sich auf Matth. 1,24: „Und er nahm sein Weib zu sich.“ Der Text spricht nicht für die häretische Ansicht. „Denken wir an Jakob, der, ehe er die Rachel genommen, zu Laban sagte: Gib mir mein Weib (Gen. 29,21). Denn gleichwie jene vor der Verehlichung nur auf das Versprechen hin Jakobs Weib genannt wurde, so wurde auch Maria wegen der Verlobung Josefs Weib genannt“ (12,31). „Ganz klar geht das aus der Stelle im Galaterbrief 4,4 hervor: Gott sandte seinen Sohn, nicht geboren von einem Manne und einer Frau, sondern aus einer Frau allein, d. i. aus einer Jungfrau“ (l. c.).

4. Von hohem dogmengeschichtlichem Interesse ist es, zu erfahren, wie Cyrill über die Natur der Inkarnation gedacht hat. Wie wir oben (S. 101 f.) sahen, waren die Fragen, die sich auf diesen Gegenstand beziehen, erst später genau gestellt worden. Cyrill hat aber doch schon einige davon behandelt.

Es ist nicht nötig, die vielen Beweise, die für Christi Gottheit von Cyrill erbracht wurden, hier nochmals zu zitieren (S. 66 ff.). Es mag genug sein, darauf hinzuweisen, daß unser Katechet mit Nachdruck hervorhob, daß dieser göttliche Logos es war, der Mensch geworden, um die sündige Welt zu erlösen. Es handelt sich nunmehr darum, zu erfahren, wie Cyrill sich das Verhältnis des Göttlichen zum Menschlichen in Christus vorgestellt hat.

Absolut sicher ist jedenfalls, daß der Logos wahrer Mensch wurde. „Glaube, daß dieser eingeborne Sohn Gottes um unserer Sünden willen vom Himmel auf die Erde herabstieg, diese menschliche Natur annahm, die gleich uns leiden kann, und daß er aus einer Jungfrau geboren wurde und dem Hl. Geiste, daß seine Menschwerdung geschehen ist nicht dem Scheine nach und nicht nach der Einbildung, sondern in Wahrheit, daß er nicht wie durch einen Kanal durch die Jungfrau hindurchgegangen, sondern wirklich aus ihr Fleisch angenommen hat und in Wahrheit mit Milch ge-

nährt wurde“ (4,9). Warum hebt Cyrill hier das Menschliche in Christus so ausdrücklich hervor? „Denn wenn die Menschwerdung Schein war, dann ist Schein auch die Erlösung“ (l. c.). Dem gleichen Gedanken begegnen wir abermals: „Wir, die wir die hl. Evangelien hören, wollen Johannes, dem Theologen glauben. Nachdem er nämlich sagte: Im Anfang war das Wort und das Wort war zu Gott und Gott war das Wort, fährt er fort und sagt: Und das Wort ist Fleisch geworden. Denn einen bloßen Menschen anbeten ist weder erlaubt, noch ist es fromm, ihn Gott allein zu nennen ohne menschliche Natur. Denn wenn der Christus Gott ist, wie er es auch ist, die menschliche Natur aber nicht angenommen hat, dann sind wir vom Heile fern“ (12,1).

Cyrill hat also schon lange vor dem Ausbruch der spezifisch christologischen Streitigkeiten Posten bezogen und mit bewunderungswertem Scharfblick die Tragweite der ganzen Frage durchschaut. Entrüstet weist er daher die Irrlehrer zurück: „Verstummen sollen die Häretiker, die der Menschheit widersprechen. Sie widersprechen dem, der sagt: Berührt mich und sehet, daß ein Geist Fleisch und Knochen nicht hat, wie ihr sehet, daß ich sie habe“ (Luc. 24,39; Kat. 12,33). Er gräbt den Doketen und Manichäern das Fundament ihrer Opposition gegen die wirkliche Menschwerdung ab, indem er sagt, die Annahme der menschlichen Natur habe nichts Unschickliches an sich. „Nicht scheut sich aus diesen Organen Fleisch anzunehmen, der der Schöpfer dieser Organe ist... Nichts ist bei der Entstehung des Menschen verabscheuenswert, wenn sie nicht durch Ehebruch und Ausschweifung befleckt wird... Es sollen verstummen die Häretiker, die den Leib beschuldigen, ja vielmehr denjenigen selbst, der ihn gebildet hat“ (12,26).

Wenn aber der Logos Gott ist und die menschliche Natur angenommen hat, dann finden wir in ihm ein merkwürdiges Doppelwesen. Das ist den Katechumenen auch klar und bestimmt gesagt worden. „Zweifach war Christus, Mensch zwar nach dem, was in die Erscheinung trat, Gott aber nach dem, was man nicht sah. Er aß als Mensch gerade wie wir, aber als Gott speiste er mit fünf Broten fünf-

tausend Menschen. Er starb zwar wirklich als Mensch, den vier Tage lang Toten hat er aber als Gott auferweckt, er schlief wirklich als Mensch im Schiffe und wandelte auf dem Wasser als Gott" (4,9). „Du glaube an einen Herrn Jesus Christus!... Einen sagen wir, damit du nicht in gottloser Weise seine mit vielen Namen ausgezeichnete Wirksamkeit auf viele Söhne verteilest... Er wird Schaf genannt... und dieses Schaf wird wiederum Hirt genannt... Schaf wegen der menschlichen Natur, Hirte, wegen der Menschenfreundlichkeit der Gottheit" (10,3). Auch mitten im Leiden und in der Schmach war in Christus Gott und Mensch. „Betrachte nicht den Gekreuzigten als bloßen Menschen" (13,23), „denn nicht ein bloßer Mensch war es, der unseretwegen litt, sondern der Sohn Gottes, der menschgewordene Gott" (13,3). „Er wurde zwar damals von den Menschen verachtet und mit Backenstreichen geschlagen als Mensch; aber er wurde von der Schöpfung anerkannt als Gott, denn als die Sonne den Herrscher verunehrt sah, bebte sie und verfinsterte sich, da sie den Anblick nicht ertragen konnte" (4,10).

Ich habe bisher Cyrill fast ausschließlich allein reden lassen, um seinen wörtlichen Ausführungen in keiner Weise Eintrag zu tun. Aus all den angeführten Stellen geht sicher hervor, daß Cyrill den Erlöser Jesus Christus als wahren Gott und als wahren Menschen hielt und zwar nimmt er diese Doppelnatur an für die ganze Zeit des Erdenlebens unseres Heilandes. Die göttliche und menschliche Natur haben also in Christus gleichzeitig miteinander und nebeneinander bestanden. Die letzte Frage in der Spekulation über die Menschwerdung wird nun sein: wie hat sich Cyrill diese beiden Naturen in Christus wirksam gedacht, waren sie jede für sich selbst tätig, unabhängig von einander, oder hatte Cyrill bereits einen Begriff von der unio in persona.

Wir haben im Kapitel über die Terminologie (S. 27 ff.) schon gesehen, daß Cyrill noch wenig bestimmte Termini hat, um eindeutig klar theologische Größen zu bezeichnen. So fehlt ihm auch ein fixierter Ausdruck für Person. Das später geradezu klassisch gewordene Wort ὑπόστασις hat

Cyrill m. E. nie im Sinne von Person gebraucht. Aber sicher wollte Cyrill unseren Personenbegriff anwenden, als er ausführte: „Damit dich also die Vielheit der Namen nicht glauben mache, es gebe viele Söhne, dann auch wegen der Irrtümer der Häretiker, die sagen, ein anderer sei Christus, ein anderer Jesus, ein anderer die Türe usw., so stellt dich zum voraus der Glaube dagegen sicher, der ganz recht sagt: An einen Herrn Jesus Christus (glaube), denn obgleich es viele Benennungen sind der Zahl nach, so ist doch nur ein ὑποκείμενον," d. h. offenbar, nur ein Träger all dieser Benennungen, nur eine Person, die in sich die göttliche und menschliche Natur vereint, so daß die Werke, die der göttlichen Natur zukommen und jene, die der menschlichen eigen sind, doch nur die Werke des einen resp. dieser einen Person sind. Cyrill hat hier außer Zweifel in seiner mangelhaften theologischen Sprache gesagt: In Christus ist zwar eine zweifache Natur, aber nur eine Person.

Daß diese eine Person die göttliche ist, sagt Cyrill hier zwar nicht ausdrücklich, aber wir können das aus anderen Stellen ergänzen. „Nicht ein bloßer Mensch war es, der für uns starb, sondern der eingeborne Sohn Gottes, Gott, der Mensch geworden ist" (13,3). „Glaube, daß dieser selbst, der eingeborne Sohn Gottes, daß dieser aus einer Jungfrau wieder geboren wurde" (12,4). Mit Recht rückt Mader (S. 95) diesen Satz in die richtige Beleuchtung, indem er ihn den Anathemen des Nestorius entgegenstellt: „Wer sagt, der aus der Jungfrau erschaffene Mensch sei der Eingeborne des Vaters, sei Anathema". Daraus glaube ich mit vollem Recht den Schluß ziehen zu dürfen und zu müssen, daß nach Cyrill die göttliche und menschliche Natur in Christus in der einen göttlichen Person des Logos vereint sind.

Diese Schlußfolgerung wird noch bekräftigt durch die Communicatio idiomatum, die wir in den Katechesen sicher klar ausgesprochen finden. „Wir wollen den aus der Jungfrau gebornen Gott mit ganz keuschen Lippen preisen" (12,1). „Zeugnis gibt eine Jungfrau, die Gottgebärerin (Θεοτόκος)" (10,19). „Dieser eingeborne Sohn Gottes... ist aus einer hl. Jungfrau und dem Hl. Geist geboren

worden“ (4,9). „Jetzt kann ein Mensch angebetet werden“ (12,15). Sehr häufig macht Cyrill von der Prädikatsgemeinschaft der beiden Naturen in Christus Gebrauch in der 13. Katechese. „Das Blut des vernunftlosen Lammes brachte das Heil und das des eingebornen soll nicht viel eher das Heil bringen?“ (13,3). „Unglaublich ist die Tatsache, daß der Sohn Gottes und der Arm des Herrn dieses leidet“ (13,13). „Er hat also zuerst, obgleich er Gott war, von den Menschen solches gelitten“ (13,13). „Die gekreuzigte eherne Schlange also brachte das Heil, und der menschgewordene, gekreuzigte Sohn Gottes soll es nicht bringen?“ (13,20).

Der Logos konnte aber nicht der göttlichen, sondern nur der menschlichen Natur nach leiden. Und dennoch sagt Cyrill nicht: „Der Mensch in Christus hat gelitten“, sondern er braucht die Wendung: „Der Sohn Gottes hat gelitten, das Blut des Eingebornen hat das Heil gebracht“ usw. So kann aber Cyrill nur reden, wenn er annimmt, die menschliche Natur sei hypostatisch mit dem Logos verbunden.

Cyrill hat also mit den Mitteln seiner Zeit durchaus unsern heutigen Glauben an den gottmenschlichen Erlöser zum Ausdruck gebracht.

Es bleibt uns noch zu untersuchen, durch welche Tat Christus die Erlösung vollbracht hat.

β) Die Erlösungstat.

1. Im Mittelpunkt des Erlösungswerkes steht das Kreuz, das Wunderwerk göttlicher Weisheit. „Durch die Sünde waren wir Feinde Gottes und Gott hatte beschlossen, daß der Sünder sterben müsse. Es mußte also eines von beiden geschehen: entweder mußte sich Gott als wahrhaft erweisen und alle töten, oder er mußte aus Liebe zu den Menschen den Urteilsspruch aufheben. Aber siehe die Weisheit Gottes! Er bewahrte dem Urteilsspruch die Wahrhaftigkeit und der Liebe zu den Menschen die Wirksamkeit. Christus nahm am Holze die Sünden auf seinen Leib, damit

wir durch seinen Tod den Sünden gestorben, der Gerechtigkeit leben" (13,33).

Christus ist also stellvertretend für die ganze Menschheit gestorben und hat ihr dadurch die Gerechtigkeit erlangt.

Daß das Leiden und Sterben des Erlösers im Plane Gottes eingeschlossen lag, weist Cyrill sehr ausführlich nach, indem er den evangelischen Bericht über die Passion durchgeht und immer wieder darauf aufmerksam macht, daß Zug um Zug schon im Alten Bunde vorausgesagt war. Wir brauchen hier nicht alle diese Stellen zu wiederholen (vgl. Kat. 13,9 -36). Aber jedenfalls will Cyrill seine Zuhörer davon überzeugen, daß der Erlöser leiden mußte gemäß den Schriften des Alten Bundes, und daß es Christus war, der alle diese Prophezeiungen erfüllte, daß er mithin der wahre, gottgewollte Erlöser sei.

Tixeront[1]) sagt, Cyrill trete mit Didymus, Basilius, Gregor von Nazianz und Chrysostomus für die realistische Erlösungstheorie ein und halte das Leiden für notwendig, um die Menschen zu erlösen. Ich kann diese Ansicht nur bestätigen. Der l e i d e n d e Gottmensch ist für Cyrill eigentlich der Erlöser.

„Weißt du, warum jener Liebhaber der Menschen den Tod nicht floh? Damit nicht die ganze Welt in ihren Sünden zugrunde ging" (13,6).

Inwiefern konnte das Leiden Christi die sündige Welt vom Untergang befreien? Wir begegnen in den Katechesen dem Gedanken, Christi Tod am Kreuze sei ein Lösepreis gewesen. „Nicht einen andern, sondern sich selbst gab er als Lösepreis hin" (13,2). Ob sich Cyrill jenen anschloß, die meinten, dieser Lösepreis sei dem Satan zu bezahlen gewesen, wie es z. B. Basilius, Gregor von Nyssa annahmen,[2]) erhellt nicht aus den Schriften unseres Katecheten!

Die Idee, Christus sei am Kreuze Stellvertreter der Menschheit gewesen, drückt Cyrill sehr plastisch aus: „Gott hatte beschlossen, daß der Sünder sterbe... Christus nahm am Holze die Sünden auf seinen Leib" (13,33). „Jesus

[1]) Histoire des Dogmes II, S. 150.
[2]) l. c. S. 155.

nahm die Sünden der ganzen Welt auf sich und starb, damit er die Sünde töte und in Gerechtigkeit auferstehe“ (3,12). Also statt daß die gesamte Menschheit sterbe und so die Sünde gleichsam ausgetilgt werde, ist Christus für die Menschen gestorben und hat so die Sünde vernichtet. Originell ist auch die Auffassung: „Der Leib (Christi) ward also eine Lockspeise des Todes, damit der Drache, in der Hoffnung, ihn verschlingen zu können, auch jene wieder herausgebe, die er verschlungen hatte, denn der mächtig gewordene Tod hatte sie verschlungen“ (12,15).

Darin scheint die Idee zu liegen, daß der Satan, indem er den unschuldigen Christus tötete, das Anrecht verlor auf die Menschheit.

Durch den Tod am Kreuze hat Christus „Frieden gestiftet“ (13,33), „den Zorn gegen die Menschen vernichtet“ (13,2), und „die Macht Satans gebrochen“ (1,4). Cyrill gibt sich mit diesen kurzen Andeutungen zufrieden, ohne eine weitere, eingehende Erlösungstheorie zu entwickeln. Nur soviel ist ganz sicher, daß er dem Tode Christi die eigentliche erlösende Macht beilegt. So kann er denn das Wort Christi „Consummatum est“ interpretieren: „Erfüllt ist, was geschrieben steht, erlassen sind die Sünden“ (13,32).

Daher verstehen wir auch die Folgerung: „Nimm also zuerst das Kreuz als unzerstörbares Fundament und bau auf ihm den übrigen Glauben auf“ (13,38).

Dem Kreuzestode Christi kommt diese große Bedeutung zu, weil Christus der Gottmensch war und weil er freiwillig für uns starb. „Kein Geringer war es, der für uns starb. Es war nicht ein wahrnehmbares Schaf, nicht ein bloßer Mensch, nicht nur ein Engel, sondern ein menschgewordener Gott. Die Ungerechtigkeit der Sünder war nicht so groß wie die Gerechtigkeit dessen, der unseretwegen starb. Nicht so viel haben wir gesündigt, wie jener Gerechtigkeit übte, der für uns das Leben hingab“ (13,33). Der gleiche Gedanke ist auch ausgedrückt Kat. 13,2 und 6.

Durch die Hervorhebung der großen Würde dessen, der für uns starb, will Cyrill jedenfalls die Idee vom unendlichen Wert der gottmenschlichen Handlungen insinuieren.

Dazu betont er noch mit viel Wärme den freiwilligen Charakter des Todes Christi. „Nicht gezwungen ließ er das Leben, nicht unter Vergewaltigung wurde er hingeschlachtet, sondern weil er selbst es wollte. Höre, was er sagt: Ich habe die Macht, mein Leben hinzugeben, und habe die Macht, es wieder zu nehmen (Joh. 10,18). Mit freiem Willen überlasse ich mich den Feinden. Denn wenn ich wollte, würde es nicht geschehen. Er ging also mit freiem Entschluß ins Leiden, sich freuend über dieses gute Werk, ...er erlöste ja damit den Erdkreis“ (13,6). „Er ist gekreuzigt worden nicht aus Mangel an Kraft, sondern freiwillig“ (14,8).

Und dieses freiwillige Leiden hat der Menschheit das Heil gebracht. „Jenes Lamm, das nach der Anordnung des Moses geschlachtet wurde, trieb den Verderber weit weg, das Lamm Gottes aber, das die Sünde der Welt auf sich nimmt, soll das nicht viel mehr von den Sünden befreien? Das Blut des vernunftlosen Lammes brachte die Rettung und das des eingebornen soll nicht viel eher erretten?“ (13,3).

Mit Entrüstung weist Cyrill all die Häretiker ab, die, wie die Wirklichkeit der Inkarnation, so auch wieder die des Todes Christi nicht annehmen. „Wenn einer sagt, das Kreuz sei nur Schein, wende dich ab. Hasse diejenigen, die sagen, er sei dem Schein nach gekreuzigt worden. Denn wenn er dem Scheine nach gekreuzigt worden, vom Kreuze aber die Erlösung kommt, dann ist auch die Erlösung Schein“ (13,37). „Nicht Schein ist das Kreuz; denn wenn es Schein ist, dann ist es auch die Erlösung“ (13,4).

Also durch Christi wahren Tod sind wir erlöst worden, und diese Großtat des Heilandes fand ihren glorreichen Abschluß in der Auferstehung.

2. Anlaß, über die Auferstehung zu sprechen, bot der Artikel des Symbolums: „Am dritten Tage auferstanden von den Toten“ (Kat. 14, in der Überschrift).

Cyrill setzt offenbar den evangelischen Bericht über die Auferstehung voraus, denn er beginnt alsbald mit dem Nachweis, daß das Ostergeheimnis bereits im Alten Bunde

vorherkündet war. Auch Ort und Zeit der Auferstehung sind prophezeit gewesen (14,2) und Cyrill führt Kat. 14,3 bis 10 den ausführlichen Beweis aus dem Alten Testamente, daß die Auferstehung ganz „secundum scripturas“ (I. Kor. 15,4) vor sich gegangen.

Die Juden, die die Auferstehung verwerfen, widerlegt der Katechet mit einem Argumentum ad hominem. „Elisäus hat zweimal Tote erweckt, im Leben und im Tod. Sollen wir etwa glauben, daß ein Toter, als er zum toten Elisäus hingeworfen wurde und ihn berührte, aufstand, daß aber Christus von den Toten nicht auferweckt wurde“? (14,16, vgl. 4,12). Auch Jonas ist durch Gottes Eingreifen am dritten Tage aus dem Bauche des Walfisches befreit worden. „Also seinem Diener gab der Herr das Leben wieder, indem er ihm seine Kraft mitschickte, und er sollte nicht imstande sein, sich selbst das Leben wiederum zu geben“? (14,18).

Die Auferstehung ist für uns das Pfand der Erlösung. „Ich bekenne das Kreuz, da ich um die Auferstehung weiß. Denn wäre der Gekreuzigte geblieben, hätte ich es vielleicht nicht bekannt, denn ich würde es vielleicht verborgen haben mit seinem Meister. Da aber dem Kreuz die Auferstehung folgte, schäme ich mich nicht, davon zu reden“ (13,4). „Wenn Christus nicht auferstanden, dann sind wir noch in unseren Sünden“ (13,37).

Die Auferstehung bekundet also, daß das Leiden und der Tod des Heilandes keine Niederlage, sondern ein ruhmvoller Kampf sind, dem am Ostermorgen der herrlichste Sieg folgte.

Ausdrücklich sagt es Cyrill zwar nicht, aber aus seiner ganzen Auffassung der Auferstehung müssen wir doch entnehmen, daß sie ein Beweis der Gottheit des Erlösers ist. Daher mahnt er die Zuhörer so eindringlich: „Da wir also die Prophezeiungen haben, so soll auch der Glaube bei uns sein. Es mögen jene fallen, die aus Unglauben fallen, da sie es wollen. Du aber stehe auf dem Fels des Glaubens an die Auferstehung. Daß dich niemals ein Häretiker überrede, die Auferstehung zu schmähen“ (14,21).

Kreuz und Auferstehung zusammen bilden also die eine große Erlösungstat.

3. Mit hohem rhetorischem Schwung weiß Cyrill von den Wirkungen zu reden, die Leiden und Tod des Erlösers hatte. „Ruhmwürdig ist für die katholische Kirche jede Tat Jesu, aber über alles ruhmwürdig ist das Kreuz. Paulus, der dies erkannt hat, sagt (Gal. 6,14): Fern sei es mir, mich zu rühmen außer im Kreuze unseres Herrn Jesu Christi Es war zwar wunderbar, daß der Blindgeborne bei Siloe das Augenlicht erhielt, aber was ist das gegenüber den Blinden des Erdkreises? Etwas Großes und Außerordentliches war es, daß Lazarus, der vier Tage tot war, wieder aufstand, aber dennoch war das eine Gunst, die ihm allein gewährt wurde. Was ist das aber gegen die, die auf dem ganzen Erdkreis in Sünden tot lagen?... Der Kranz des Kreuzes hat die erleuchtet, die aus Unwissenheit blind waren, er hat befreit alle, die unter der Sünde darniederlagen und hat die ganze Menschenwelt erlöst“ (13,1).

Cyrill stellt den Erlöser dem Stammvater gegenüber und führt dann aus: „Die Sünde eines Mannes, Adams, konnte den Tod in die Welt bringen. Wenn aber durch den Fall des einen der Tod über die Welt herrschte, wie soll nicht vielmehr durch die Gerechtigkeit des einen das Leben herrschen?... Wenn der erste Mensch aus Erde einen allgemeinen Tod herbeiführte, bringt dann nicht derjenige, der ihn aus Erde gebildet hat, das ewige Leben, da er selbst das Leben ist? Wenn Phinees, der voll Eifer den Übeltäter tötete, den Zorn Gottes besänftigte, wird Jesus, der nicht einen andern tötete, sondern sich selbst zum Lösepreis hingab, nicht den Zorn gegen die Menschen aufheben“? (13,2).

Fassen wir kurz zusammen, was Cyrill als die Wirkung des Todes Christi bezeichnet, so sehen wir, daß der Heiland die Blinden des Erdkreises sehend gemacht, die in Sünden Erstorbenen zum Leben erweckt, die Unwissenden belehrt, den Zorn Gottes besänftigt, von den Ketten der Sünde befreit, das Leben gebracht und den Rückweg ins Paradies erschlossen hat. Und diese segensvollen Wirkungen kommen der ganzen Welt zugute, denn die ganze Welt ist erlöst worden.

Die Allgemeinheit der Erlösung ist aber nicht so zu verstehen, daß die Menschheit nicht auch das ihrige tun müsse, um den Himmel wieder zu gewinnen. Cyrill verlangt von den Katechumenen ernste Gesinnungsänderung, Buße und ein heiliges Leben (vgl. Prok. und Kat. 1 und 2). Das alles lernen sie in der katholischen Kirche. „In dieser heiligen, katholischen Kirche werden wir, wenn wir belehrt, auch recht gewandelt sind, das Himmelreich erlangen und das ewige Leben erben" (18,28). Diese Kirche ist an Stelle der Synagoge getreten. An den Juden hatte der Herr kein Wohlgefallen mehr, daher hat er diese zweite Kirche aus den Heiden auferbaut und deshalb hat der Herr durch den Propheten (Malachias 1,10) gesagt: Vom Sonnenaufgang bis zum Niedergang wird mein Name unter den Heiden geehrt sein. Verworfen also ist die Synagoge und von jetzt an wird die katholische Kirche auf dem ganzen Erdkreis ausgebreitet (18,25). „Katholische Kirche" ist daher ihr eigentlicher Name, und sie ist die Braut Jesu Christi, des eingebornen Sohnes Gottes (18,26). Seiner Braut hat der Logos die Aufgabe und die Macht hinterlassen, die er selbst besessen und ausgeübt hat: Die Kirche lehrt unfehlbar alle Dogmen, die der Mensch wissen muß, sie unterwirft alle der rechten Gottesverehrung, sie heilt alle Sünden und besitzt alle Gnadengaben (18,23).

In diesen vitalen Kontakt mit Christus bringt uns die Taufe; durch sie gewinnen wir ein neues Leben, das eine Nachahmung des Lebens Christi ist, wie die Taufe ein Abbild seines Todes ist (2 M 6). Die dreimalige Untertauchung beim Taufbad geschieht zum Andenken an die drei Tage, die der Heiland im Grabe ruhte (2 M 4). Wir dürfen aber die Initiatio nicht als bloße Zeremonie halten. „O neue und wunderbare Tatsache! Wir sind nicht wahrhaft gestorben und nicht wahrhaft begraben und nicht wahrhaft gekreuzigt worden und nicht wahrhaft auferstanden, sondern nur in bildlicher Nachahmung; in Wahrheit aber fand die Erlösung statt. Christus ist wirklich gekreuzigt und wirklich begraben worden und ist wahrhaft auferstanden und all das ist uns huldvoll zugewendet worden, auf daß wir durch die Nach-

ahmung an seinem Leiden teil haben und wahrhaftig das Heil erlangen... Mir, der ich nicht Schmerz und Leid ertragen, schenkt er durch Nachahmung das Heil" (2 M 5).

Des Christen Leben wird also ein Abbild des Lebens Christi. Mehr noch. Im Christen selbst lebt Christus weiter. Denn derjenige, der getauft wird, ist ein Reis, das vom wilden Ölbaum abgeschnitten und dem edlen Ölbaum eingepflanzt wird und dadurch teilnimmt an der Fettigkeit des wahren Ölbaumes (2 M 3). Die Teilnahme an der Lebenskraft Christi wird erneut in der Hl. Kommunion, wo wir ein Leib und ein Blut mit Christus sind: σύσσωμος καὶ σύναιμος (4 M 3).

So werden auch die Christen, obschon nur einer, unser Herr Jesus Christus, der Natur nach heilig ist, per participationem heilig (5 M 19); sie sind der Himmel, da Gott in ihnen wohnt (5 M 11).

Der Logos ist also für jeden Menschen Lehrer, Führer, ja das Leben. Aber damit ist seine Tätigkeit noch nicht erschöpft.

c) Die Vollendung durch den Logos.

Die Weltschöpfung und -erlösung sind des Logos Werk. Auch die Welterneuerung am Ende der Tage wird er durchführen.

„Es wird also unser Herr Jesus Christus vom Himmel kommen. Er wird aber gegen das Ende der Welt kommen mit Herrlichkeit am jüngsten Tag. Denn diese Welt wird ein Ende nehmen und diese Welt, die geschaffen worden, wird wieder erneut werden. Weil nämlich Verderben und Diebstahl und Ehebruch und jede Art von Sünden über die Erde sich ergoß und Blut über Blut geflossen ist auf der Welt, so wird, damit dieses wunderbare Gebäude nicht mit Ungerechtigkeit erfüllt bleibe, diese Welt vergehen, damit sie schöner wieder erstehe" (15,3).

Christus ist von den Toten auferstanden und in den Himmel aufgefahren, wo er sitzet zur Rechten des Vaters (14,24). Er wird vom Himmel nieder steigen, nicht allein, wie vorher, sondern mit großem Gefolge, von unzähligen

Engeln umgeben. Das leuchtende Zeichen des Kreuzes Christi wird ihm vorhergehen (15,22). Er wird seine Engel aussenden mit Posaunen (15,10), dann werden die Toten auferstehen (15,19). Die ganze Menschheit wird zugegen sein, Gott, der Vater aller, der Erlöser und der Hl. Geist und die Engel werden erscheinen (15,24). Christus wird dann das Gericht vollziehen, denn der Vater hat das ganze Gericht dem Sohne übertragen, nicht so, daß er sich seiner Macht entäußerte, sondern so, daß er durch den Sohn richtet. Auf den Wink des Vaters richtet der Sohn (15,25).

Jedes Gebet, jeder Psalmgesang, jedes Almosen, alles Fasten, jede keusch gehaltene Ehe und Enthaltsamkeit ist aufgezeichnet. Aufgeschrieben ist aber auch alle Habsucht, Unzucht, Diebstahl und Mord (15,23). Gott braucht keine lange Untersuchung anzustellen. Das schreckliche Angesicht des Richters wird dich zwingen, die Wahrheit zu sagen, oder vielmehr dich überführen, auch wenn du sie nicht sagst (15,25). Ein himmlisches Reich ist in Aussicht gestellt, aber auch ein ewiges Feuer. Wer Christi Gebote erfüllt hat, wird mit ihm regieren, wer nicht, der wird verdammt werden. „Denn derjenige regiert in Ewigkeit, der richtet die Lebendigen und die Toten, und für die Lebendigen und die Toten gestorben ist“ (15,26). „Und wenn du einmal einen sagen hörst, das Reich Christi habe ein Ende, so hasse diese Häresie. Es wagte nämlich einer zu behaupten, Christus werde nach dem Ende der Welt nicht mehr regieren, ja er habe sich in den Vater aufgelöst und bestehe nicht mehr für sich. Der hörte nicht auf den Herrn, der sagt. Der Sohn bleibt in Ewigkeit, er hörte nicht auf Gabriel, der verkündete: Und er wird regieren im Hause Jakob in Ewigkeit und seines Reiches wird kein Ende sein“ (Luc. 1,32; Kat. 15,27). Cyrill wendet auf den Logos das Wort des Propheten Daniel (7,13) an: „Ich schaute ein Nachtgesicht und siehe, es kam einer auf den Wolken des Himmels wie eines Menschen Sohn und kam bis zu dem Alten der Tage. Und es ward ihm gegeben die Ehre und die Herrschaft und das Reich, und alle Völker, Geschlechter und Zungen werden ihm dienen. Seine Gewalt ist eine ewige

Gewalt, die nicht vergehen wird, und sein Reich wird nicht zerstört werden“ (15,27).

Mit diesem Gedanken schließt Cyrill seine Logoslehre ab. „Primum in intentione, ultimum in executione“. Dieses Reich Christi ist das glorreiche Endziel, dem die Weltschöpfung und die Erlösung dienen, das zu begründen und zu erhalten die Aufgabe des Logos ist, der vor aller Zeit in den Tiefen der Gottheit wohnte, der Fleisch annahm und die Gerechten zum Glück der Gottschauung führen will.

Schluss.

Um abschließend Cyrills Logoslehre kurz zu würdigen, müssen wir uns der eigenartigen Umstände erinnern, die Cyrill Anlaß gaben, seine Ansichten über den Logos zu äußern, und haben wir uns den Kreis zu vergegenwärtigen, aus dem unser Katechet die Lehrmeinungen bilden konnte.

Cyrill wollte nicht eine systematische, selbständige Logoslehre schreiben. Seine Aufgabe war es, den Taufkandidaten das Symbolum der Kirche von Jerusalem zu erklären. Das führte ihn darauf, über den Logos zu reden. Diese Katechesen, die er als junger Bischof hielt, sind für uns die einzige Quelle, aus der wir schöpfen können.

Für die Darstellung der Doktrin ganz allgemein und folglich auch für die Logoslehre hat das ein Zweifaches zur Folge.

Cyrills Schriften sind in erster Linie nicht polemische Abhandlungen; er wendet sich nicht gegen einen bestimmten Häretiker, um dessen irrige Ansichten über die zweite göttlicher Person zu widerlegen. Er will vor allem Positives bieten, und das Althergebrachte weiter geben. Freilich muß er dann (aber das kommt erst an zweiter Stelle) zu den aktuellen Irrlehren Stellung nehmen und seine eigenen Ausführungen verteidigen. Er berührt dabei fast alle Häresien, und indem er dieselben zensuriert, rückt er die eigene Auffassung in immer kräftigeres Licht. Immer aber muß sich der Katechet bewußt sein, daß er zu Katechumenen spricht.

In achtzehn Vorträgen hatte er den unerschöpflich reichen Gehalt des Symbolums zu erörtern. Oft und oft bedauert er der vorgerückten Stunde wegen nicht weiter ausholen zu können. Das Thema allseitig gründlich zu behandeln war auch aus dem Grunde weniger leicht, weil er ja Katechumenen vor sich hatte, denen er nicht selten die grundlegenden Wahrheiten sehr weitläufig und in zeit-

raubender Weise erklären muß. Eingehendes Studium der Dogmen überläßt er den Zuhörern für die spätere Zeit. Wenn also Cyrill selbst seine Ausführungen nicht als vollständig betrachtet, so wollen auch wir seine Logoslehre nicht als allseitig abgeschlossen betrachten.

Was die eigentliche doktrinäre Gestaltung der Katechesen im allgemeinen und der Logoslehre im besonderen betrifft, so widerspiegeln sie sehr getreu die Lehrentwicklung um die Mitte des vierten Jahrhunderts. Cyrill ist nicht der geniale, weitblickende, spekulative Geist, der der Dogmenentwicklung neue Bahnen weist. Wir finden bei ihm wenig neue, große Ideen, die von Bedeutung geworden sind für die Formulierung der kirchlichen Lehre. Er lebte ja auch in einer Zeit, die die Bedingungen zu einem erfolgreichen theologischen Studium und zu einem systematischen Aufbau der Glaubenswahrheiten noch nicht ausgereift hatte. Aber unser Katechet versteht es, in origineller Art und Weise das Überlieferte mit viel Herz und Gemüt darzustellen und seine Zuhörer zu einem praktischen christlichen Leben anzuleiten. Ist er zurückhaltend gegenüber Neuerungen, so ist er auf der andern Seite furchtlos und unentwegt, wenn er seiner eigenen heiligen Überzeugung Geltung verschaffen will.

Klare Darstellung, treues Festhalten an der Tradition und herzvolle Liebe zum Erlöser sichern der Logoslehre des heiligen Cyrill einen bleibenden Wert.

4. Heft. P. Capistran Romeis O. F. M., **Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des heil. Augustin.** Grz. 5,—.

Neunter Band:

1. Heft. Dr. L. Heinrichs, **Die Genugtuungstheorie des heil. Anselmus von Canterbury** neu dargestellt und dogmatisch geprüft, zugleich als Jubiläumsschrift zum achthundertjährigen Gedächtnis des Todestages Anselms (21. April). Grz. 5,—.
2. Heft. Dr. Heinr. Brewer S. I., **Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis,** ein Werk des heil. Ambrosius. Nebst 2 Beilagen: Über Zeit und Verfasser der sog. Tractatus Origenis und verwandter Schriften — Symbolgeschichtliche Dokumente aus einer Handschrift von Monza. Grz. 5,—.
3. Heft. Dr. Jakob Bilz, **Die Trinitätslehre des heil. Johannes von Damaskus.** Mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der griechisch. u. latein. Auffassungsweise des Geheimnisses. Grz. 5,—.
4. Heft. Dr. Anton Prumbs, **Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade.** Eine dogmengeschichtliche Abhandlung. Grz. 4,—.

Zehnter Band:

1. Heft. P. Ioannes Maria Pfättisch O. S. B., **Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers.** Eine dogmengeschichtliche Untersuchung nebst einem Anhange über die Komposition der Apologien Justins. Grz. 5,—.
2. Heft. Heinrich Weinand, **Die Gottesidee als Grundzug der Weltanschauung des heil. Augustinus.** Grz. 4,—.
3. u. 4. Heft. Dr. Georg Graf, **Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra,** Bischofs von Harrân (ca. 740 bis 820). Literarhistor. Untersuch. u. Übersetzung. Grz. 10,—.
5. Heft. Dr. Heinr. Brewer S. I., **Die Frage um das Zeitalter Kommodians.** Grz. 2,—.

Elfter Band:

1. Heft. Alois Bukowski S. I., **Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie.** Ein Beitrag zur Würdigung der Lehrunterschiede zwischen der morgenländisch-orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. Grz. 5,—.
2. Heft. Dr. Philipp Haeuser, **Der Barnabasbrief neu untersucht und neu erklärt.** Grz. 4,—.

☞ Verkaufspreis = Grz. (Grundzahl) × Schlüsselzahl des Buchhändler-Börsenvereins.

3. Heft. Dr. J. Straubinger, **Die Kreuzauffindungslegende.** Untersuchungen über ihre altchristlichen Fassungen, mit besonderer Berücksichtigung der syrischen Texte. Grz. 4,—.
4. Heft. Dr. Jakob Scham, **Der Optativgebrauch bei Clemens von Alexandrien** in seiner sprach- und stilgeschichtlichen Bedeutung. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus in der altchristlichen Literatur. Grz. 5,—.

Zwölfter Band:

1. Heft. Dr. Friedrich Hünermann, **Die Bußlehre des heil. Augustinus.** Grz. 5,—.
2. Heft. P. Elzear Schulte O. F. M., **Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginne der Scholastik.** Grz. 5,—.
3. Heft. Dr. Friedrich Andres, **Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts** und ihr Verhältnis zur griech.-römischen Dämonologie. Grz. 5,—.
4. Heft. Dr. Eduard Weigl, **Untersuchungen zur Christologie des heil. Athanasius.** Grz. 5,—.
5. Heft. Dr. Heinrich Doergens, **Eusebius von Cäsarea als Darsteller der phönizischen Religion.** Eine Studie zur Geschichte der Apologetik. Grz. 3,—.

Dreizehnter Band:

1. Heft. D. Dr. Joh. Nep. Espenberger, **Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik.** Grz. 5,—.
2. Heft. Dr. Leo Bayer, **Isidors von Pelusium klassische Bildung.** Grz. 5,—.
3. u. 4. Heft. W. Rüting, **Untersuchungen über Augustins Quaestiones und Locutiones in Heptateuchum.** Grz. 10,—.
5. Heft. Dr. Joseph Strake, **Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre.** Grz. 5,—.

Vierzehnter Band:

1. Heft. Dr. Karl Adam, **Die kirchl. Sündenvergebung nach dem heil. Augustin.** Grz. 5,—.
2. Heft. P. Dr. Arnold Nußbaumer O. M. Cap., **Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenäus u. dem Dialog Justins des Martyrers mit Trypho.** Grz. 4,—.
3. Heft. Dr. Heinr. Doergens, **Eusebius von Cäsarea als Darsteller der griechischen Religion.** Eine Studie zur Geschichte der altchristl. Apologetik. Grz. 4,—.
4. Heft. Dr. J. P. Steffes, **Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum kathol. Dogma.** Grz. 15,—.

Verkaufspreis = Grz. (Grundzahl) × Schlüsselzahl des Buchhändler-Börsenvereins.

208 38850
Eh 86
NIEDERBERGER, O.S.B., BASILIUS
AUTHOR
Die Logoslehre des hl. Cyrill von
TITLE Jerusalem

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - CBEL

38850